

شمس الدین محمد شہرزور

شرح حکمت الاشراق

مصحح و تحقیق و مقدمہ

حسین ضیائی تربتی



مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی
(پڑوسنگاہ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شهرزوری، حسین محمود، قرن ۷ قه.

شرح حکمة الاشراق / شمس‌الدین محمد شهرزوری تصنیف و تحقیق حسین
زبانی قزوینی - تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۶. ۱۷۶۶ ص
انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) ص ۴۰ به انگلیسی.

Commentary on the Philosophy of Illumination. Shams
Al - Din Shahrizuri; by Hossein Ziai Torbat

۱. شهرزوری، حسین بن حبیب، ۵۸۷.۵۲۹ قه حکمة الاشراق، ۲. انشراقی، ۲. فلسفه
اسلامی، آلفه شهرزوری، حبیب بن حبیب، ۵۸۷.۵۲۹ قه حکمة الاشراق، شرح، به لغاتی
فرانس، حسین، ۱۲۲۲. مصحح، ج. عنوان، ۳. عنوان: حکمة الاشراق.

۸۱۵ ج / ۹۳ ص / Byop

شمس الدین محمد شہرزاد

شرح حکمت الاشراق

تحقیق و تصدیق



mohamed khatab

نسیائی تربیتی



موسسہ مطالعات و تحقیقات فزنی (پڑوشکا)

تہران: ۱۳۷۲

موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران

دبیر

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۳۶

شرح حکمة الاشراف

شمس الدین محمد شهرزوری

تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین ضیائی تربتی

تاریخ انتشار: ۱۳۷۲، چاپ اول، تیراژ: ۲۰۰۰ جلد

خطاط: محمد اسماعیل، طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لینوگرافی: پهباز، چاپ و صحافی: چاپ بهمن

بها یا جلد کالینگور: ۸۰۰۰ ریال یا جلد شمعز ۶۷۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی مؤسسه: خیابان سید جمال الدین اسفآبادی، خیابان ۶۲، تهران ۱۲۳۷۲

تلفن: ۶۸۶۲۷۶-۸، ۶۸۸۰۳۵۶-۳، ۶۸۳۲۲۲۲-۲، ۶۸۶۱۵۲، ۶۸۶۲۸۱

ناکس: ۶۸۶۳۱۷

قدیم بہ روزگار ہوں مگر نہیں سیرتا



فهرست

TABLE OF CONTENTS

پیش گفتار.....	ص ۱۸
مقدمه مصحح.....	ص ۲۲
شمس الدین شهرزوری شارح «حکمة الاشراق».....	ص ۲۳
فلسفه اشراقی.....	ص ۲۵
حکمت اشراق و نقش حکمای متأله در مدینه فاضله.....	ص ۲۹
آثار و روش فلسفی شهرزوری.....	ص ۵۵
نسخ مورد استفاده در تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق».....	ص ۷۲
یادداشت های مقدمه مصحح.....	ص ۷۶
علامه اختصاری.....	ص ۸۵

ACKNOWLEDGEMENTS.....	v
-----------------------	---

INTRODUCTION.....	viii
-------------------	------

Commentaries on the Philosophy of Illumination.....	viii
---	------

Shahrazuri's Life and Works.....	xiv
----------------------------------	-----

Shahrazuri's Commentary on	
----------------------------	--

The Philosophy of Illumination.....	xxi
-------------------------------------	-----

Manuscripts Employed in the Text-Editon.....	xxviii
--	--------

LIST OF ABBREVIATIONS.....	xxciii
----------------------------	--------

متن «شرح حکمة الاشراق»

TABLE OF CONTENTS OF THE ARABIC TEXT

المقدمة للشهرزورى.....	۱
المقدمة للسهروردى.....	۹
شرح المقدمة للسهروردى عن شهرزورى.....	۱۴

القسم الاول

فى ضوابط الفكر

المقالة الاولى: فى المعارف و التعريف

الضابط الاول: فى دلالة اللفظ على المعنى.....	۲۴
شرح للشهرزورى.....	۳۴
الضابط الثانى: فى ادراك الشئ، والمعنى العام، والمعنى الشاخص.....	۳۹
شرح للشهرزورى.....	۳۹
الضابط الثالث: فى الماهيات.....	۴۲
شرح للشهرزورى.....	۴۲
الضابط الرابع: فى العرض اللازم والمفارق.....	۴۴
شرح للشهرزورى.....	۴۵
الضابط الخامس: فى أن الكل ليس بموجود فى الخارج.....	۴۷
شرح للشهرزورى.....	۴۸
الضابط السادس: فى معارف الانسان.....	۵۰
شرح للشهرزورى.....	۵۰
الضابط السابع: فى التعريف و شرايطه.....	۵۱
شرح للشهرزورى.....	۵۲
فصل: فى الحدود الحقيقية.....	۵۴
شرح للشهرزورى.....	۵۵

٥٧.....	قاعدة اشراقية؛ في حكم قاعدة المشائين في التبرعات
٥٨.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثانية: في الحجج و مبادئها

٦١.....	الضابط الاول؛ في رسم القضية و القياس
٦٢.....	شرح للشهرزورى
٦٩.....	الضابط الثانى؛ في اقسام القضايا
٧١.....	شرح للشهرزورى
٧٧.....	الضابط الثالث؛ في جهات القضايا
٧٨.....	شرح للشهرزورى
	حكمه اشراقية؛ في بيان ردّ القضايا كلّها الى المرجعية
٨٢.....	الضرورية أليّةات
٨٣.....	شرح للشهرزورى
٨٦.....	الضابط الرابع؛ في التناقض وحده
٨٦.....	شرح للشهرزورى
٩١.....	الضابط الخامس؛ في العكس
٩٣.....	شرح للشهرزورى
٩٨.....	الضابط السادس؛ في ما يتعلّق بالقياس
٩٨.....	شرح للشهرزورى
١٠١.....	دقيقة اشراقية؛ في السلب
١٠٢.....	قاعدة الاشراقيين؛ في الشكل الثانى
١٠٤.....	شرح للشهرزورى
١١٠.....	قاعدة الاشراقيين؛ في الشكل الثالث
١١١.....	شرح للشهرزورى
١١٥.....	فصل؛ في الشرطيات
١١٥.....	شرح للشهرزورى
١١٧.....	فصل؛ في قياس الخلف

١١٨.....	شرح للشهرزورى
١١٩.....	الضابط السامع؛ فى مواد الأقيسة البرهانية
١٢٠.....	شرح للشهرزورى
١٢٥.....	فصل؛ فى التشيل
١٢٦.....	شرح للشهرزورى
١٢٩.....	فصل؛ فى انقسام البرهان الى برهان لم و برهان أن
١٣٠.....	شرح للشهرزورى
١٣١.....	فصل؛ فى بيان الطالب
١٣١.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثالثة: فى المغالطات و بعض الحكومات

بين أحرف إشرافية و بعض أحرف المشائين

١٣٤.....	الفصل الاول؛ فى المغالطات
١٣٨.....	شرح للشهرزورى
١٥٢.....	الفصل الثانى؛ فى بعض الضوابط وحل الشكوك
١٥٤.....	شرح للشهرزورى
١٥٦.....	قاعدة؛ فى المقدمات للشئ
١٥٧.....	شرح للشهرزورى
١٥٨.....	قاعدة؛ فى القاعدة الكلية
١٥٨.....	شرح للشهرزورى
١٦٠.....	قاعدة واعتذار
١٦١.....	قاعدة؛ فى هدم قاعدة المشائين فى العكس
١٦٢.....	شرح للشهرزورى
١٦٧.....	الفصل الثالث؛ فى بعض الحكومات فى نُكْت إشرافية
١٦٧.....	مقدمة
١٦٨.....	شرح للشهرزورى
١٧٩.....	حكومة؛ فى الاعتبارات العقلية

١٨٠.....	شرح للشهرزورى
١٩٩.....	فصل؛ فى بيان أن العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض
٢٠١.....	شرح للشهرزورى
	حكومة أخرى؛ فى بيان أن المشائين اوجبوا أن لا
٢٠٠.....	يعرف شئ من الاشياء
٢٠١.....	شرح للشهرزورى
٢٠٣.....	حكومة أخرى؛ فى ابطال الهيولى والصورة
٢٠٦.....	شرح للشهرزورى
٢١٧.....	حكومة؛ فى أن هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه
٢١٧.....	شرح للشهرزورى
٢١٨.....	حكومة أخرى؛ فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة
٢٢٣.....	شرح للشهرزورى
٢٢٨.....	قاعدة؛ فى ابطال الجوهر الفرد
٢٢٩.....	شرح للشهرزورى
٢٤١.....	قاعدة؛ فى ابطال الخلاء
٢٤٢.....	شرح للشهرزورى
٢٤٣.....	حكومة؛ فيما أُستدل به على بقاء النفس
٢٤٤.....	شرح للشهرزورى
٢٤٧.....	حكومة؛ فى المثل الافلاطونية
٢٤٩.....	شرح للشهرزورى
٢٥١.....	قاعدة؛ فى جهاز صدور البسيط عن المركب
٢٥٣.....	شرح للشهرزورى
٢٥٧.....	حكومة؛ فى ابطال جسمية الشماع
٢٥٨.....	شرح للشهرزورى
٢٦٢.....	حكومة؛ فى تضعيف ما قيل فى الابصار
٢٦٤.....	شرح للشهرزورى
٢٦٩.....	قاعدة؛ فى حقيقة صور المرآيا
٢٧٠.....	شرح للشهرزورى

٢٧٢.....	حكومة؛ في المسوعات وهي الاصوات والحروف
٢٧٤.....	شرح للشهرزوري
٢٧٩.....	فصل؛ في الوحدة والكثرة
٢٧٩.....	شرح للشهرزوري

القسم الثاني

في نور الانوار و مبادئ الوجود وترتيبها المقالة الاولى: في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه

٢٨٢.....	المقدمة للشهرزوري
٢٨٤.....	فصل؛ في أن النور لا يحتاج الى تعريف
٢٨٤.....	شرح للشهرزوري
٢٨٦.....	فصل؛ في تعريف الغنى
٢٨٦.....	شرح للشهرزوري
٢٨٦.....	فصل؛ في النور والظلمة
٢٨٨.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	فصل؛ في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	ضايف؛ في أن النور المجرد لا يكون مشاعراً اليه بالحواس
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	ضايف؛ في أن كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٤.....	فصل اجمالي؛ في أن من يدرك ذاته فهو نور مجرد
٢٩٤.....	شرح للشهرزوري
٢٩٤.....	فصل تفصيلي؛ في ما ذكرناه أيضاً
٢٩٦.....	شرح للشهرزوري
	حكومة؛ في أن ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا

٣٠١.....	تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين
٣٠٢.....	شرح للشهرزورى
٣٠٦.....	فصل: فى الانوار واقسامها
٣٠٦.....	شرح للشهرزورى
٣١٠.....	قاعدة: فى أن الجسم لا يوجد جسماً
٣١٠.....	شرح للشهرزورى
	فصل: فى أن اختلاف الانوار المجردة العقلية هو
٣١١.....	بالكمال لا بالذويع
٣١١.....	شرح للشهرزورى
٣١٣.....	فصل: أيضاً فى اختلاف الانوار المجردة
٣١٣.....	شرح للشهرزورى
٣١٤.....	قاعدة: فى أن مُجد البرازخ مدرك لذاته
٣١٥.....	شرح للشهرزورى
٣١٥.....	فصل: فى نور الانوار
٣١٦.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثانية: فى ترتيب الوجود

	فصل: فى أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه من
٣٢٥.....	حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد
٣٢٥.....	شرح للشهرزورى
٣٢٨.....	فصل: فى أن أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد
٣٢٩.....	شرح للشهرزورى
٣٣٤.....	فصل: فى احكام هذه البرازخ
٣٣٥.....	شرح للشهرزورى
	فصل: فى بيان أن حركات الافلاك ارادية وفى
٣٤٠.....	كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار
٣٤٢.....	شرح للشهرزورى

٢٤٦.....	قاعدة: في كيفية التكثر
٢٤٦.....	شرح للشهرزوري
٢٤٧.....	فصل: في جود نور الانوار
٢٤٧.....	شرح للشهرزوري
٢٤٨.....	قاعدة: في المشاهدة
٢٤٩.....	شرح للشهرزوري
٢٥٠.....	قاعدة أخرى اشراقية: في أن مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده
٢٥٠.....	شرح للشهرزوري
٢٥١.....	فصل: في أن لكل نور عدل قهراً بالنسبة الى النور السائل وللسائل محبة بالنسبة الى العال
٢٥١.....	شرح للشهرزوري
٢٥١.....	فصل: في أن محبة كل نور سائل لنفسه مقهورة في محبته للنور العال
٢٥٥.....	شرح للشهرزوري
٢٥٦.....	فصل: في أن اشراق النور المجرد ليس بانفصال شئ منه
٢٥٦.....	شرح للشهرزوري
٢٥٧.....	فصل: في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها
٢٦٢.....	شرح للشهرزوري
٢٧٤.....	فصل: في تنوع الكلام على الثواب وبعض الكواكب
٢٧٥.....	شرح للشهرزوري
٢٧٦.....	فصل: في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق
٢٧٨.....	شرح للشهرزوري
٢٨٥.....	فصل: في قاعدة الامكان الاشرف على ما هو سنة الاشراق
٢٨٩.....	شرح للشهرزوري
٤٠٢.....	قاعدة: في بيان جزاء صدور البسيط من المركب
٤٠٢.....	شرح للشهرزوري
٤٠٤.....	قاعدة: في بيان اقسام ارباب الاصنام

- شرح للشهرزورى ٤٠٤
 فصل: فى بيان عدم تنافى آثار العقول وتنافى آثار النفوس ٤٠٦
 شرح للشهرزورى ٤٠٨

المقالة الثالثة: فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية

- فصل: فى بيان أن فعل الانوار أنى ٤١٤
 شرح للشهرزورى ٤١٤
 فصل: فى بيان أن العالم قديم وأن حركات الافلاك دورية تامة ٤١٧
 شرح للشهرزورى ٤١٨
 نكتة ٤٢٢
 شرح للشهرزورى ٤٢٣
 فصل: فى تنمة القول فى القوامر الكلية الطولية
 والعرضية وفى ازالة الزمان وأبديته ٤٢٧
 شرح للشهرزورى ٤٣٠
 فصل: فى بيان أن حركات الافلاك تنهل أمر قدسى لذيد ٤٤٠
 شرح للشهرزورى ٤٤٢
 قاعدة: فى بيان أن المجمل هو الماهية لا وجودها ٤٤٦
 شرح للشهرزورى ٤٤٦

المقالة الرابعة: فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها

- فصل: فى تقسيم البرازخ ٤٤٩
 شرح للشهرزورى ٤٥٢
 فصل: فى بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية ٤٦٦
 شرح للشهرزورى ٤٦٨
 فصل: فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغير

٤٧٣.....	فى الكيفيات لا فى الصور الجوهرية
٤٧٦.....	شرح للشهرزورى
٤٨٥.....	فصل: فى الحواس الخمس الظاهرة
٤٨٥.....	شرح للشهرزورى
٤٩٠.....	فصل: فى بيان أن صفة من صفات النفس نظيراً فى البدن
٤٩١.....	شرح للشهرزورى
٤٩٥.....	فصل: فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى
٤٩٦.....	شرح للشهرزورى
٥٠٠.....	فصل: فى أن الحواس الناطقة غير متحصرة فى الخمس
٥٠٢.....	فصل: فى حقيقة صور المرآيا والتخيل
٥٠٤.....	شرح للشهرزورى

المقالة الخامسة: فى المعاد والتبوتات والمناجات

٥١٤.....	فصل: فى بيان التماسخ
٥١٨.....	شرح للشهرزورى
٥٣٥.....	فصل: فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور
٥٣٨.....	شرح للشهرزورى
٥٤٧.....	فصل: فى بيان احوال الانسانية بعد المفارقة البدنية
٥٤٩.....	شرح للشهرزورى
٥٥٧.....	فصل: فى الشر والشقاوة
٥٥٧.....	شرح للشهرزورى
٥٥٩.....	قاعدة: فى كيفية صدور المواليد الفهر المتناهية عن المعنويات
٥٥٩.....	شرح للشهرزورى
٥٦٠.....	فصل: فى سبب الانذارات والاطلاع على المخيبات
٥٦٣.....	فصل: فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المعنويات
٥٦٥.....	شرح للشهرزورى
٥٧٧.....	فصل: مسطور فى لوح الذكر المبين

۵۷۹.....	شرح للشهرزوری
۵۸۲.....	فصل: وارد آخر
۵۸۳.....	شرح للشهرزوری
۵۸۶.....	فصل: فی احوال السالکین
۵۸۹.....	وصية المصنف
۵۹۱.....	شرح للشهرزوری
۶۰۴.....	تتمیم الشرح للشهرزوری
۶۰۶.....	فهرست کلی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیش گفتار

حمد بی قیاس اورا واجب است که هستی هرچه هست از بود او بود؛ و سپاس فراوان به درگاه واجب الوجود که در پرتو انوار بلانهایتش، و بواسطه فیضان جود بلاغایتش، پس از سالیانی چند تصحیح و مقابله کتاب «شرح حکمة الاشراق»، اثر پر ارزش فیلسوف اشراقی قرن هفتم هجری، شمس الدین محمد بن محمود شهرزوئی - رضی الله عنه - به پایان رسید، و اکنون به علاقمندان فلسفه اسلامی تقدیم می گردد.

کتاب حاضر اولین و مفصل ترین شرحیست که در اواخر قرن هفتم هجری بر مهم ترین اثر اشراقی شهاب الدین یحیی سهروردی نگاشته شده است. برخلاف آراء مستشرقین، و برخی مورخین فلسفه - که قرن ششم هجری را پایان و غایت تألیفات ستون فلسفی ناب در عالم اسلام دانسته اند - قرن هفتم نیز شامل جریانات پویا و گسترده ای در فلسفه و علوم مختلفه بوده است. اولاً تحقیقات علمی در مدارس و مراکز دهرینه اسلامی، چون مستصریه و نظامیه و بسیاری دیگر، ادامه دارند؛ و دوماً مراکز علمی نوینی در مراغه و شهرهای دیگر تأسیس گشته و لذا پژوهش های علمی، تدریس علوم اسلامی، و تألیف کتب و رسائل عربی و فارسی حتی در سطحی گسترده تر از قرون پیشین استمرار می یابد. بیان پیشرفت های شایان توجه علوم در این قرن - فی المثل، کشفیات خاص خواجه نصیر طوسی در بیان نیم مدارات در علم نجوم، ابداعات پر ارزش علامه قطب الدین شیرازی در ریاضیات دنباله ها و در حل جبری معادلات درجات بالا و چند مجهولی، و بسیاری مسائل غامض دیگر - در این مختصر نمی گنجد، ولی مسلم است که قرن هفتم پایان یکباره علم در عالم اسلام نیست. اما، متأسفانه تألیفات علمی این قرن کمتر شناخته شده اند و تحقیقات جامعی در باب

جریانات علمی آن انجام نشده، و حتی اکثر متون علمی این قرن به چاپ هم نرسیده اند.

هرچند مورخین از تألیفات فراوانی در زمینه علوم فلسفی قرن هفتم و فتنون آن - علی الخصوص منطقیات کزازه ها و قیاس های موجهه؛ و مسائل مربوط به علم دلالت الفاظ، و غیره - نام برده اند، اما محققانی را سراغ نداریم که توجه به تحلیل دقیقی از نحوه نظام پردازی و شیوه های اقامه براهین مسائل فلسفی در این قرن نموده باشند. می دانیم که در قرن هفتم کتب فلسفی متعددی تألیف گشته اند، و اما معدودی از آن ها شناخته شده و به چاپ رسیده اند؛ مانند «ایساغوجی» و «هدایة الحکمة» از اثر الدین ابهری (محملاً این متون در قرون وسطی به لاتینی هم ترجمه شده بودند)، که از معروفیت بخصوصی برخوردارند، چون همراه با شروح و حواشی متعددی که بر آن ها نوشته شده (مانند، مثلاً، «شرح هدایة» معین الدین میبیدی و حواشی فخر الدین حسینی فخری و سید هاشم اشکوروی؛ و «شرح ایساغوجی» فناری و حواشی منظوم اخضرری، و غیره)، تا امروز در بسیاری از مراکز علمی دنیای اسلام تدریس شده، نزد طلاب علوم عقل مقام والایی دارند.

در همین قرن حکمة الاشراق سهروردی به صورت یک نظام فلسفی سازگار، و استوار بر اصول و قواعد اشراقی مشخص و متقن، رواج می یابد؛ نیز به عنوان روشی فلسفی جدا از فلسفه مشائی معروف می گردد، و علمای این قرن به فلسفه اشراقی بذل توجه خاصی می نمایند. چندین شرح بر متون اشراقی سهروردی نگاشته می شود که عبارتند از: ۱) «التنقیحات فی شرح التلویحات» از شهرزوری؛ ۲) «شرح حکمة الاشراق» از شهرزوری؛ ۳) «التنقیحات فی شرح التلویحات» از سعد ابن منصور ابن کمونه؛ ۴) «شرح حکمة الاشراق» از علامه قطب الدین شهرازی. اما ما بین آنها اثر قطب الدین شیرازی تا کنون به چاپ رسیده (چاپ سنکی، تهران، ۱۳۶۳ ه. ق.)، ولی به استثناء «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری، نسخ خطی متعددی از شروح دیگر در کتابخانه های

گوناگونی در سراسر جهان شناخته شده و در فهرست های نسخ خطی ذکر شده. اند. ملاحظه می فرمایید که فلسفه، علیرغم پیش داورى ها و آراء مستشرقین، تاکنون از بین نمی رود، و چه بسا پس از چاپ متون فلسفی این دوران - علی الخصوص متون قرن هفتم - و تحقیق در باب محتوای آن ها، به این نتیجه خواهیم رسید که فلسفه اسلامی در این قرن واجد خلاقیت مخصوصی هم بوده است. تصحیح و انتشار متن مفصل «شرح حکمة الاشراق» یکی از علمای مسلمان قرن هفتم، شمس الدین شهرزوری، قدمست در این راه، کتب دیگری هم در این قرن به روش اشراقی تألیف شده اند، ولی در این کتاب فرصت شمارش يك يك آن ها را نداریم، و تنها در بخش آتی به توصیف مجمل کتاب «الشجرة الالهية»، یکی از اهم متون اشراقی این دوره اثر شمس الدین شهرزوری، مؤلف شرح حاضر، بسنده می کنیم.

بسیاری از آثار شیخ شهاب الدین سهروردی بنیان گزار نظام فلسفی اشراقی در عالم اسلام، در نتیجه کوششهای فراوان محقق فرانسوی هانری گرن و دانشمند ایرانی سید حسین نصر منتشر شده و نظر مورخین فلسفه را به خود جلب کرده است. متذکر می باید شد، اما، که شادروان گرن به بخش منطقیات و طبیعیات متون اشراقی توجهی ننموده - فی المثل، قسمتهایی را از متون اشراقی مانند: العلم الاول؛ فی المنطق؛ العلم الثانی؛ فی الطبیعی از کتب «التلویحات اللوحية والعرشية»، «المقاومات»، و «المشارع والطارحات»، در چاپ های منتخب خود از کتب مذکور، حذف کرده است. نیز در تحقیقات خود مسائل چون مبانی منطقی شناخت اشراقی؛ نظریات شیخ اشراق در باب شکاف های منطقی در نظام ارسطویی، و غیره، را به میان نیاورده است. اضافه می کنیم که به طور کلی گرن پیشتر به بحث در باب تمائیل و رموز مسائل خاصی در بخش دوم - الاهی به معنی الاخص - از الاهیات نظام اشراقی علاقمند بوده و در کتب خود به زبان فرانسوی تنها این جوانب افکار سهروردی را به خواننده غربی شناسانده است؛ و لذا علمای غربی اهل فلسفه حکمت اشراق را به عنوان بیانی تمثیلی از تجربیات

عرفانی می دانند . و همین امر موجب آن شده که روش ناب فلسفی اشراقی و آراء شیخ اشراق در تنقید از شکاف های منطقی در شناخت شناسی ارسطویی ، و در باب بسیاری مسائل مطرحه دیگر ، در حوزه های فلسفی مکتون بهمانند - مثلا ، مباحثی در بیان استدلالات اشراقیین در رد حدّ تامّ ارسطویی در اکتساب ، بیان و ساختمان مبانی اولیه ساختارهای اصل متعارفی و جایگزینی آن با اصل اولیه «ادراك انانیّت» ؛ تقدم علم بلاواسطه حضوری مُدرک از مُدرک در «آن اضافه اشراقیه» بلامتداد زمان ارسطویی «فی» مکان بلامتداد ثلاثة فضای افلیدیسی ، و بسیاری مباحث فلسفی دیگر ، ارزش مهمی در تاریخ تحول آراء انتقادی فلسفی دارند ، و تفهیم چنین مسائل با استفاده از عبارات و اصطلاحات درست و رایج می تواند به فیلسوفان غربی بفهماند که فلسفه اسلامی صرفا بیانی توصیفی و فاقد روش های پویای تحلیل نیست . اخيرا البته در ایران کتب جامعی در باره تمامی جوانب فلسفی نظام حکمت اشراق تدوین شده اند . در این زمینه کتاب پر ارزش «شجاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی» اثر فیلسوف اسلامی کرامی آقای دکتر غلامحسین دینانی ، به شناسایی عمق بیش فلسفی شیخ اشراق ، یکی از مفاخیر علمای ایرانی کمک فراوانی نموده است ؛ و اینجانب کرازا آنرا مطالعه کرده و بهره مند شده ام .

نکارنده این سطور به سهم خود و در قدر توانایی خود سالها نیست می گوشت تا در زمینه های مختلف فلسفه اشراقی تحقیق نموده تألیفاتی را به علاقمندان فلسفه اسلامی تقدیم نماید . کتاب حاضر یکی از نتایج این کوشش هاست . طی مراحل مختلف تهیه نسخ «شرح حکمة الاشراق» ، تصحیح و مقابله آن ها ، و بالاخره آماده سازی نهایی متن حاضر افراد و مؤسساتی چند به این بنده کمک نموده اند ، که در این فرصت از ایشان تشکر نموده و توفیق ایشان را در امر با ارزش گسترش تحقیقات علمی از درگاه تعال مسئلت می نمایم .

در مراحل اول این تحقیق ، سال ۱۳۵۴ ، کتابداران دانشگاه هاروارد شهیلانی فراهم آوردند تا برخی نسخ متون اشراقی ، از جمله نسخه کم نظیر

«شرح حکمة الاشراق» موجود در دانشکاه ییل (در بخش آتی مشخصات آن ذکر شده است)، مهیا گشت. بدین وسیله از ایشان، به خصوص از آقای دکتر پارتینکتون تشکر می‌کنم. در همین دوران استاد محسن مهدی، که همواره راهنما و مشوق بنده بوده اند، اطلاعات وسیع خود را در فلسفه اسلامی در اختیار بنده گذاشته آریض متن حاضر را تأکید نمودند، و لذا تصمیم بر چاپ آن گرفته شد.

در مراحل بعدی، سالهای ۱۳۵۹-۱۳۵۷، مرکز مطالعه فرهنگها در امر تحقیق در باب جریانات فلسفی در عالم اسلام بنده را یاری نموده، و با استفاده از کتابخانه آن مرکز توانستم اطلاعات گسترده ای را در باب تاریخ فلسفه کسب نمایم.

چند سالی در آماده سازی متن تصحیح شده وقفه افتاد، تا از نو در سه سال اخیر با استفاده از امکانات دانشگاه پر. سی. ال. ای توانستم به کار خود در این زمینه ادامه دهم. در این مرحله دانشجویان سطوح بالای دوره دکتری به بنده کمک نمودند. به خصوص آقای شوید شایب در امر مایشن نمودن و مقابله نسخ بنده را یاری دادند، از کوشش های بی دریغ ایشان کمال تشکر را دارم. و اما، جناب آقای دکتر مهدوی دامغانی با صرف وقت فراوان تمامی متن حاضر را بررسی نمودند، و در نتیجه کمک های بی دریغ این بزرگمرد بسیاری از اشکالات متن بر طرف گردید. تشکر از زحمات ایشان تلافی این محبت را نمی‌کند. از درگاه هاری تعالی توفیق روز افزون ایشان را سئلت دارم.

و در نهایت از اولیای «مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی» تشکر می‌نمایم که چاپ این کتاب را به عهده گرفتند، این شاء الله همواره در امر انتشار متون اسلامی موفق باشند.

حسین ضیائی

(استاد فلسفه اسلامی و اسلام‌شناسی دانشگاه U. C. L. A.)

مقدمه منصف



شمس الدین شهرزوری شارح «حکمة الاشراق» .

سیر تطور اندیشه و مکتبهای فلسفی در ایران از قرن هفتم تا یازدهم هجری کمتر شناخته شده است. بهیچین یکی از علل اساسی این امر آن است که اکثر متون فارسی و عربی مربوط به تاریخ فلسفه در ایران متعلق به این دوران هنوز چاپ نشده اند و بدین سبب دسترسی به آنها کار ساده ای نیست. از جمله متون فلسفی قرن هفتم، کتاب «شرح حکمة الاشراق» اثر پیر اوزی، جامع، و مفصل شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری (م. بعد از ۶۸۷ ق. ه. است. در نظر نگارنده این سطور، کتاب مذکور یکی از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است، و نه تنها شرح جامعیت هر کتاب «حکمة الاشراق» بلکه در فلسفه تطبیقی کم نظیر است. چون شارح به هنگام شرح آراء، قواعد، و مبانی فلسفه اشراقی، نظریات نظام های دیگر فلسفی را - فی المثل، مشائی، فیثاغورسی، افلاطونی - به تفصیل مورد تحلیل قرار می دهد.

در این مقدمه ابتدا سخنی چند در باره شهرزوری خواهیم گفت؛ اصول روش فلسفی نظام اشراقی را، که شهرزوری آن را در مقایسه با فلسفه مشائی «النظام الاثم» نامیده است، بیان نموده؛ و نقش حکمای متأله را در مدینه فاضله بررسی خواهیم کرد؛ سپس به ذکر رؤوس مطالب کتاب «الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية»، اثر دیگری از شهرزوری، خواهیم پرداخت؛ و در پایان نسخ مورد استفاده در تصحیح کتاب «شرح حکمة الاشراق» را معرفی خواهیم نمود.

فلسفه در دنیای اسلام به این رشد خشم نمی شود، و به خصوص در ایران چهره‌انات پریای فلسفی تا زمان حال ادامه دارد، اما بسیاری از مورخین فلسفه و تمام مستشرقین، به استثنای هانری کربن، توجهی به اندیشه های

فلسفی در ایران بعد از قرن ششم نکرده اند.^۱ لذا در آثار ایشان به مطالبی در باره شهرزوری، بجز ذکری از تاریخ فلسفه وی، «نزّه الارواح و روضه الانراح»، برنمی خوریم.^۲ کین هم که در کتب خویش بتفصیل از در کتاب «شرح حکمة الاشراق» و «شرح التلویحات» شهرزوری یاد می کنند،^۳ و وی را بتوان «اولین تن از اشراقیین» که تیار روحانی سهروردی را تشکیل می دهند،^۴ می شناساند، بجز در یک مورد، مطلبی در باره کتاب هر ارزش دیگر وی، «شجرة الهیة»، نگاشته است. در کتابهای تاریخ فلسفه که در دوران معاصر به زبان فارسی و عربی نگاشته شده هم، یا اصلاً ذکری از شهرزوری نرفته، و یا صرفاً از کتاب «نزّه الارواح» وی یاد شده است.^۵ تنها، دانشمند و محقق گرامی، آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی»، که در آن با نگرشی ژرف میانی فلسفه اشراق را تحقیق نموده اند، و با روشی تحلیلی جزئیات آن را شکافته اند، چند نکته در باره آراء فلسفی شهرزوری نیز بیان داشته اند.^۶ شایان توجه است که در کتاب فوق العاده با ارزشی که اخیراً دانشمند عالیقدر در علوم فلسفی، آقای منوچهر صدوقی، به نام «تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمائیهین»، نگاشته اند، به این نکته بر می خوریم که مرحوم ضیاء الدین در کتاب «شجرة الهیة» را حاوی مطالب فلسفی با ارزشی می دانسته و در جستجوی نسخه ای از آن می بوده است.^۷

اما بجزرات می توان گفت که در دوران معاصر، بخصوص نزد غیر اهل فن، و در دنیای غرب، شهرزوری صرفاً بعنوان مؤلف «نزّه الارواح» شناخته شده و رسائل فلسفی وی، از جمله کتاب «شرح حکمة الاشراق» و کتاب، «شجرة الهیة» ناشناخته مانده اند. البته «نزّه الارواح» در فن تاریخ نگاری فلسفه از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و این را استاد محمد تقی دانش پژوه در شرح مبسوطی که اخیراً در باره این فن تحریر کرده اند، تذکر داده اند.^۸ آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی «نزّه الارواح»، هم این اثر را با دیگر تألیفات تاریخ فلسفه، از جمله: «تاریخ الحکماء» ابوداود سلیمان بن حسان بن جبّل (م. بعد از ۳۱۰ ق. ه.؛ «صوان الحکمة» ابولقاسم صاعد بن احمد

القرطبی الاندلسی (م. ۴۶۲ . ق. ۱۰): «تتمه صوان الحکمة» بیهقی (م. ۵۶۵ . ق. ۱۰) «تتمه بر «صوان الحکمة» ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (م. بعد از ۳۷۲ . ق. ۱۰): «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» قفطی (م. ۶۴۶ . ق. ۱۰): «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه (م. ۶۶۳ . ق. ۱۰) دقیقاً مقایسه کرده، معتقدند که از نقطه نظر ترتیب فلاسفه، دقت نظر فلسفی، و گرایش خاصی به متالهیین و فلسفه اشراقی، از دیگر کتابهای این فن با ارزشتر است.^۹

اما از تاریخ تولد، زندگانی، اساتید و شاگردان شهرزوری اطلاع دقیقی در دست نداریم؛ تاریخ وفاتش هم بدرستی معلوم نیست. همین قدر می دانیم که در قریه شهرزور متولد شده^{۱۰} و در سال ۶۸۷ . ق. در قبه حیات بوده است. لذا این روایت، که همراه شهرزوری در حلب محبوس بوده و یا به دیدنش در زندان رفته، و شاکرد وی بوده صحیح نمی تواند باشد^{۱۱} و این بدرستی از خود مشن «نزهة الارواح» هم مستفاد می شود.^{۱۲} امیدواریم، اما، در تحقیقات آینده مراجع دیگری در باره حیات شهرزوری بدست آوریم و شرحی جامع از زندگانی وی گرد آوریم.

فلسفه اشراقی

شهرت شهرزوری پس از مرگش بزودی عالم اسلام را فرا گرفت و حتی به ممالک غرب اسلامی هم رسید. علمای مسلمان فلسفه اشراقی را به عنوان وسیله ای متقن در راه احیای پویایی فلسفه پذیرفتند. حکمت مشائی ابن سینایی توسط حجة الاسلام ابو حامد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» مورد انتقاد قرار گرفته بود، اما حکمت اشراق باب نوینی را در فلسفه اسلامی گشود و از این طریق فلسفه به حیات خود ادامه داد.

حکمت اشراق^{۱۳}، چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده اند، منابع گوناگونی دارد. از سویی ریشه در حکمت فهلوانی و خسروانی دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیل و نوشته های سرموز ملهم از داستانهای اساطیری ایران است.^{۱۴} از سوی دیگر، از روش

فلسفی مشائی، پیروژه روش برهانی «انالوطیفای دوم»، استفاده می کند و سخت می کوشد که بیش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی در آورد. همچنین با تأویل و تفسیر فلسفی آیات بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می دهد.^{۱۴} و سرانجام، و در نهایت شناخت از کل با زبانی خاصی، یعنی «لسان الاشراق»^{۱۵} که می توان آنرا زبان ساخته شده فلسفی نامید، به تعلیم می پردازد، که «تعلیم اول اشراقی» اش خوانده اند.^{۱۶} و در همین مقام است که خود فلسفه اشراقی به «غایت» نظام پردازی فلسفه می رسد.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرک سهروردی، در سال ۵۸۷ ه. ق. به دستور صلاح الدین ایبسی، به جرم دعوت نبوت و فساد در دین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملک ظاهر شاه پسر صلاح الدین که با وی علاقه ای عمیق ایجاد کرده بود، کشته شد.^{۱۷} این اندیشه گر ایرانی، که او را «صاحب الایده و الملکوت»، «خاریق البرایا»، و حتی «المعلم الثالث» نامیده اند و به «شیخ اشراق» معروف است.^{۱۸} به این حکمت و جهان بینی ژرفی که موهراث اقوام پیش از او و در هر دارنده اندیشه ها، الهامها و حکمتهای چندین سزرگمرد می بوده، ساختمان فلسفی و سازگار داد و در این راه از روشهای برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصیل بنا کند، او آنچه را که خود «حکمت بهشی» صرف می نامد، یعنی فلسفه مشاء را، که تنها تکیه بر استدلال دارد و الهام و مکاشفه و مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می گیرد، با حکمت ذوقی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوه متخیله خلاقه پر مبنای پیش فطری موضوع مُدرک سر و کار دارد، به گزیه ای هماهنگ و با معنا درآمیخت و از آن روشی غنمی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است، و چنانچه خواننده در کتاب حاضر، یعنی «شرح حکمة الاشراق»، خواهد دید، شهرزوری سنی بر این دارد تا مبانی نظام نوین سهروردی را به تفصیل شرح نموده، و آراء فلسفی اشراقی را در مقام مقایسه با اصول نظام های دیگر فلسفی برای علمای اهل فلسفه بیان دارد. در این مختصر اشاره ای به برخی از اهم اصول اشراقی خواهیم نمود، با این امید که خواننده محترم به هنگام مطالعه «شرح حکمة الاشراق» نظر

به مهارت شهرزوری در تحلیل مشکلات متن داشته باشد.

سهروردی خود بارها به سرچشمه های تاریخی-اساطیری این حکمت در چهار کتاب اصلی ساختمان یافت و فلسفی خود «تفسیرحات»، «مقامات»، «مشارع و مطارحات»، و «حکمة الاشراق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیت های اساطیری را در پرورش و گسترش آن سهیم دانسته است.^{۹۰} از این قرار: ۱) سرچشمه یونانی که با طبقه ای از فلاسفه یونان چون فیثاغورث و ائبازقلس آغاز می گردد و در شخص افلاطون الهی «صاحب الاید و النور» به اوج می رسد. ۲) سرچشمه ای که آغازش با هرمس «والد الحکماء» است و نزد گروهی از هراسه ادامه پیدا می کند. ۳) از مهمترین سرچشمه های این حکمت حکمای فهلوانی هستند که سرآغاز آنها کیومرث است و او را با نام «مالک الطین»، که ترجمه عربی همان «گلشاه» لقب شخص اول اسطوره ایرانی است، می شناسد. این حکمت پس از وی توسط افریدون و پس از وی توسط کیخسرو در ایران زمین به کار گرفته می شود. و به واسطه «فره کیانی» و «قره ایزدی» نهفته در این حکمت، حکومت اساطیری حکومتی عادل و در اوج کمال بوده، که در نظام اشراقی، چنانچه در ذیل خواهد آمد، در دوران اسلامی توسط حکیم مثاله استمرار تواند یافت. ۴) سرچشمه هندی که توسط گروهی از برهمنان گسترده می شود.^{۹۱}

پس از برشمردن چهار سرچشمه حکمت اشراق، سهروردی حاصل آن را چنانکه به او رسیده است از سه طریق می داند: ۱) ضمیره حکمت فیثاغورثیان، که آن را با استفاده از تمثیل نور بیان می کند - شهرزوری به این گروه توجه خاصی دارد - و از طریق حکمای یونان دست به دست می گردد و به دست شخصی می رسد که سهروردی او را «برادرم اضمیم» می نامد (احتمالاً همان ذوالنون مصری است که یکی از سران طبقه اول صوفیه در طبقه بندی سلمی صاحب «طبقات الصوفیه» است) و توسط او به دست ابوسهل عبدالله تستری می رسد. ۲) ضمیره حکمت خسروانی که از طریق شخصیت های اساطیری ایرانی دست به دست می گردد و به ابو یزید بسطامی و توسط وی اول به منصور حلاج

و سپس به ابوالحسن خرقانی می‌رسد. ۳) از آمیزش انوار حکمت فیثاغورثیان، انبیاذقلس، و افلاطون الهی و انوار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، مایه ای فراهم می‌آید که سهروردی را هدایت کرده و او را در جهت ایجاد «علم الانوار» و «فقه الانوار» یاری داده است.^{۲۱} پس حکمت اشراق بدون می‌شود و اما با توجه به نکاتی که کوتاه بیان شد، می‌باید گفت که این حکمت هرچند از روش ارسطویی استفاده می‌کند و در بسیاری از موارد، بخصوص در جزئیات مسائل منطقی و طبیعی و برخی از مسائل الهی، مسائل فلسفه یونان، با آن همانند است، اما در نهایت، و در اصطلاح، قصد فلسفی آن با غایت و قصد حکمت مشاء صرف، متفاوت است.^{۲۲} و، مثلاً، می‌توان چنین گفت که جهان بینی فلسفی اشراقی و مشائی متفاوتند و اگر در نهایت فلاسفه مشاء، بخصوص ابن رشد اندلسی و فلاسفه لاتینی زبان پیرو وی در اروپای قرون وسطی، مبانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبیعی را از خود طبیعت و از محسوس می‌جویند، فلاسفه اشراقی همان مبانی را در اصل استوار بر همتا و کشف و شهود، و در اصطلاح برپایه حدس فلسفی می‌دانند. پس از مهمترین مسائل در شناسایی پیستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی مسئله شناخت می‌باشد.

خلاصه آنکه، در علم المعرفت اشراقی شناخت بر مبنای اضافه اشراقی بین موضوع مدرک و شیء مدرک حاصل می‌شود. این علم المعرفت بتازگی توسط استاد مهدی حائری یزدی در کتابی با عنوان «علم حضوری»^{۲۳} به تفصیل مورد بحث دقیق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجالی برای تجزیه و تحلیل دوباره آن نیست. اما اشاره ای کوتاه به این نوع علم خواهیم نمود.

در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس خود در رابطه با مشاهده، از يك سو، و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می‌شود. پس در شناخت شناسی اشراقی حدس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد.

۱. حدس: سهروردی در بسیاری از قسمتهای کتابهایش «احکام

الحدس» و «حکم الحدس» را استنتاجاتی صحیح می‌داند. آنچه ماحصل است از حدس فلسفی یقینی دانسته می‌شود.^{۲۵} و به آن همان مرتبهٔ برهان داده می‌شود. هرچند این نوع حدس به اصطلاح «اکسینویایی ارسطویی» شبیه است، ولی سهروردی حدس را داخل روش فلسفی اشراقی می‌کند و به آن صرفاً به عنوان موردی منفرد از روش استنتاجی نگاه نمی‌کند. البته در این زمینه اندیشهٔ ابن سینایی، که حدس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می‌داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»^{۲۶}، بی‌کمان در اندیشهٔ سهروردی تأثیر گذاشته است. پس حدس سبب می‌شود که بعضی از حکماء اکثر معقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیازی به تعلیم از معلمی خاص، فراگیرند.^{۲۷}

۲. مشاهده و اشراق؛ مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می‌دهند که از نظر فلسفهٔ ساختمان پذیرفتهٔ اشراقی در تمامی مراتب وجودی مانند «قانون» صادق می‌باشد. این اصل در مرتبهٔ وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون ابصار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یا مبصر را هرگاه که «روشن» یا باصطلاح «مستبصر» باشد، چنانکه هست، می‌بیند. در مرتبهٔ وجود محض و عالم انوار یا عالم غیر محسوس به حس ظاهر، هر کدام از انوار مجرده انوار مرتبهٔ بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار مرتبهٔ پایینتر از خود نور می‌رسانند که همان اشراق انوار بر آنها می‌باشد. در نتیجه، علم از راه مشاهده و اشراق حاصل می‌شود. هرگاه موضوع از خود آگاه باشد، و به عبارتی انانیت متعالیهٔ خود را دریافته باشد، آن را موضوع مدرک می‌نامیم و شیء مدرک نیز چون بواسطهٔ اشراق نور از اصل نور، که آن را نور الانوار می‌نامیم، منور شده باشد و لذا قابل درک. در «آن» یا لعظهٔ تلاقی آن در، علم حاصل می‌گردد. این شناخت اشراقی پایه‌های ساختمان علم صحیح را تشکیل می‌دهد. در اینجا قبل از اینکه به بیان مفصل تری از مسئلهٔ ابصار در حکمت اشراق پردازیم متذکر می‌شوم که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمای مسلمان و شماری ایران از آن بهره‌مند شدند. اینان که از بحث تنها در نظام‌های صرفاً مشائی ره به جایی نبرده بودند خواستار نظامی بودند

همانگونه با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلاً ذکر کردم. حکمت اشراق چون مکاشفه و مشاهده و لذا الهام را طریقی مبرهن و متقن در راه شناخت حقیقت می داند و نتایج حاصله از مکاشفه و مشاهده را با استفاده از تشبیل گویا می داند، از «کلمات مرموز» که به عبارتی زبان شعر می باشد، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می کند.^{۲۷} و همین باعث می شود که لسان اشراق، که سهروردی آن را تنها زبان گویای ماحصل مشاهده می داند، در رابطه با خلاقیت قوه متخیله قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت بیان فلسفی است - یعنی شعر؛ پس شعر، همانگونه که هایدگر هم بیان داشته، به صورت غایت فلسفه در می آید.

شناسایی چستی مهم ترین مسئله فلسفه اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می شود. هرگاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می گردد. مشاهده، چنانکه ذکر کردم، اگر به حس ظاهر باشد ابصار نامیده می شود. در بحث مختصری که به دنبال می آید مشخص خواهد شد که ابصار و مشاهده در روش فلسفی اشراقی به چه معنی است.^{۲۸}

مشاهده امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک (یا عاقل و معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه پیش فلسفی، در فلسفه اشراق بر تفکر و تعقل صرف و بجان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقرار و برهان نیز تابع زمان است، ولی مشاهده در یک «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظه اشراق است، انجام می گیرد. اهمیت تشبیل نور هم از این رو در فلسفه اشراق روشن تر می شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص خودش در نظر بگیریم، متوجه می شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء گسائی دیده شود؛ و همینطور مشاهده اشراقیه محتاج به وجود نور است. در نتیجه رکن اصلی هم ابصار و هم مشاهده را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطه آن با دو چشم می بینیم، و چه نور مجردی که واسطه بینش فلسفی است.

به این نتیجه رسیدیم که در رابطه با مسئله شناخت اشراقی باید فعل ابصار را (البته از دید فلسفی و پدیدار شناسی) مشخص کرد تا بتوان اصل مشاهده را به گونه ای فلسفی بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می پردازیم به بررسی نظریه ابصار، و شمه ای از نظریات فلاسفه قبل از سهروردی را، که شهرزوری به تفصیل باز گو نموده، بیان خواهیم کرد. مسئله هشتم کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» فارابی، معلم دوم، اختصاص به مسئله ابصار و بررسی آراء و نظریات افلاطون و ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسئله ابصار چنین بیان می کند: «أن ارسطو يرى أن الابصار إنما تكون بانفعال من البصر»؛ و رأی افلاطون را چنین می داند: «و افلاطون يرى أن الابصار إنما تكون بخروج شيء من البصر و ملاقاته المبصر».^{۲۹} فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصل گفتار آن دو فیلسوف عظیم الشأن پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگریسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، که این رأی، چنانچه شهرزوری اضافه می کند، همان نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس و دیگران است که گمان می بردند ابصار در نتیجه خروج شیءای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می باشد.

این دسته از قداما چنین استدلال می کردند که شیءای که از چشم خارج می شود یا هواست یا ضوه یا آتش، و کسانی دلائلی بر رد هر سه آوردند.^{۳۰} فارابی خود معتقد است که هر دو گروه، به علت تعصب، پی به اصل مسئله نبردند و دریافته اند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم چنین منظور ارسطو از انفصال، استحالت یا تنبیر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون، چنانکه شبهه او در آن کتاب است، نظریه جدیدی را در مسئله ابصار ارائه می کند که مبتنی است بر دو حرکت، یکی در باصر و یکی در مبصر.

نظریه ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر و دقیق تر

است. در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت قرار می دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن هر مبنای يك اصل کلی فلسفی تحقق می یابند. این اصل دارای سه رکن است؛ وجود و تكثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابله شیء مستنیر با چشم سالم است. هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می بیند و شعاع نور بر آن پرتو می افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به وقوع می پیوندد، نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در يك «آن»، که بعد زمانی ندارد، لذا «در مکانی» که به آن اشاره نمی توان کرد، صورت می گیرد؛ در همان لحظه ای که چشم مقابل شیء مستنیر قرار می گیرد - و البته در صورتی که حجاب و حایل در میان نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهده اشراقی هم بر مبنای همین اصل به فعل در می آید؛ با این تفاوت که وسیله ینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوای سالم باطنی است، و در پرتو نور اشراق انوار مجرده است، و نه دیگر اضواء نور محسوس در خارج.

نظری بیندازیم به شیوه ساختمان دادن سهروردی به این نظریه، که اجمالاً بیان شد. در دو قسمت اول «فصل ثالث از مقاله ثالثه» از کتاب «حکمة الاشراق»، که سهروردی آن را از مهم ترین بخش های کتاب می داند، سهروردی، چنانکه روش او در ساختمان فلسفه اشراق است، آراء دیگران را که صحیح نمی داند رد می کند و سپس نظریات خود را عرضه می دارد.^{۴۱} پیرامون مسئله ابصار وی ابتدا جسمیت و لونیت شعاع را رد می کند.^{۴۲} شعاع را «هیئت» می داند که حاوی جنبه تموجی نور است؛ البته آن قسمت از نور که ما به حس ظاهر می بینیم. او سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می کند که می پندارند ابصار خروج شیء از چشم است به صورت مخروطی که قاعده آن بر مَصَر و رأس آن در چشم می باشد، و نیز رأی ارسطر را که ابصار را در انطباق صورت شیء در رطوبت جلیده می داند، به دلیل آن که

انطباق صور بزرگ در جلیديه محال است، صحیح نمی داند. بنابراین، چون، به زعم سهروردی، دانسته شد که ابصار به مناسبت انطباق صورت مرئی در چشم نیست، و نیز به وسیله خروج شیء از بصر هم نمی تواند باشد، تنها در نتیجه مقابله شیء مستنیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که به فعل دیدن می انجامد در صورتی تحقق می پذیرد که حجابی بین باصر و مبصر نباشد. به زعم سهروردی، حجاب مانع به فعل اندر آمدن مشاهده یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور بشود، و یا عدم وجود نور است، یعنی تاریکی. از نظر سهروردی، هر آینه نور وجود داشته باشد و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم، تکرار می کنم، در ابصار به حس ظاهر، و قوای باطنی تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، اثبات خودآگاه، مدرک را یکباره، در «آن» بلامتداد، در می یابد و در او نسبت به آن شناخت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.^{۲۳}

حال می پردازیم به بررسی اینکه وجود و تکرر نور - یعنی رکن اول مشاهده و ابصار - چگونه در فلسفه اشراق بیان می شود، و این نیز در رابطه با اساس بحث وجود در فلسفه اشراق هم قرار می گیرد و هم مبین نبوغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است: نور الانوار مبدأ اول و سرچشمه حیات است، و از نور الانوار، که فیاض بالذات و واجب وجود مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الأقرب)، یعنی نور اول، که به آن بهمن هم می گوید، حاصل می شود. این نور به نور الانوار پیوسته است و از آن جدا نمی شود، و بنا بر آن، این نحوه صدور با نحوه صدور و فیضان در نظام ارسطویی، که در آن عقول از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی است، کاملاً متفاوت است (در اصطلاح، نظام هستی را در فلسفه اشراق «پیوسته» می نامیم، که انوار مجرده در این نظام بی شمارند، و تفاوتشان به نسبت شدت و ضعف است، یعنی بالتشکیک).

نور الانوار افاضه نور می کند زیرا که «هست». انواری که صادر می شوند سیانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به همه جا می رسانند. بنا بر اصل اشراق و اصل قهر (رابطه حاکمیت انوار مرتبت بالا بر انوار مرتبت پایین

تر) و اصل عشق و مشاهده (رابطهٔ انوار مرتبت پایین نسبت به انوار بالاتر) تمام موجودات به ترتیب خاصی خود منظم شده و حرکت نظام یافته است. هستی نور الانوار مجزاً از فعل او نیست و به واسطهٔ اتناضهٔ انوار مجردة طول و عرضی و کلیهٔ انوار مختلفهٔ دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور- صادر شده و در نهایت آدمیان هم آن را می توانند درک کنند. این نحوهٔ صدور با نظریهٔ صدور نو افلاطونی شیخ یونانی، افلوپین، هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلوپین، بنا بر کتاب «تاسوعات»، از «واحد» در مرتبهٔ اول «عقل کل» صادر می شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفهٔ اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند.

و اکنون سخنی کوتاه در بارهٔ نحوهٔ تکثیر نور در فلسفهٔ اشراق. نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحریک مشاهده و عشق است نسبت به نور الانوار، و یک جهت تحریک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پایین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متملقند، و این دو قابل و پذیرندهٔ نور مجرداند. پس از حصول نور اول، این نور نور الانوار را مشاهده می کند، که در لحظهٔ مشاهده بر آن پرتو می افکند و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد؛ یکی از نور الانوار بلاواسطه، و یکی با واسطهٔ نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرد «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند، و منعکس کنندهٔ تمامی آنچه «درک» می کنند نیز هستند). سومین نور چهار نور می گیرد؛ یک نور بلاواسطه از نور الانوار، یک نور با واسطهٔ نور اول، و دو نور متملق به نور دوم را نیز می گیرد، و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، الخ. بنا بر این، نحوهٔ تکثیر نور، بر مبنای فورمول (۱-۲) (n) برابر است با مرثیت نور) انجام می گیرد.

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرگاه شخصی واجد سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرك قرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطهٔ فیض از میان نرفته باشد، آن شخص (موضوع مدرك) شیء را چنانکه هست در خواهد

یافت و در او شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می گوئیم. به قول حافظ:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تر خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

اکنون که شمه ای از جزئیات مسئله مشاهده اشراقی بیان شد چا دارد اشاره ای نیز به برخی مسائل منطقی و ساختارنی فلسفه اشراق هم بشود.

نظام های ساختمان یافته فلسفی همواره (در بیان چپستی) از میانی منطقی - آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت شناسی و علم معرفت می شوند - آغاز می شود؛ و پس از طرح مباحث منطق صوری و اصول طبیعی سرانجام به ساختمان فلسفه برین یا متافیزیک می پردازند. فلسفه اشراق هم همین گونه است. نیز فلسفه اشراق، به معنای عام، همواره به موازات فلسفه ارسطویی حرکت می کند و با، در بعضی مسائل فلسفی-منطقی، با آن در تضاد است. لذا حکمت اشراق نخست از نظر «بیان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت و اجد ارزش اساسی فلسفی است و با طرح مباحث منطقی و شناخت شناسانه در ارتباط با چپستی «معرفت» آغاز می شود. برخی از این مسائل صرفاً جزء منطق صوری می باشند، مانند کوشش سهروردی برای قالب ریزی گزاره ای واحد به نام «قضیه ضروریة الیهاتة»، که از آن بتوان کلیه گزاره های دیگر منطقی را استخراج نمود. نیز سعی سهروردی برای این مسئله صرفاً صوری که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استخراج کند، و دیگر مسائل منطقی مانند مسئله استفاده از «سور» و رابطه اجزاء با کل در اندراج، استخراج، و غیره، که تماماً توسط شهرزوری به تفصیل در متن حاضر بیان شده اند. اما، شاید بتوان گفت که مهمترین مسئله بنیانی فلسفه، که به گونه ای نو و اساسی در فلسفه اشراق مطرح می شود مسئله «تعریف» است؛ که مسئله ای است از یک سو منطقی و از سوی دیگر در ارتباط اصولی با مباحث چپستی مبانی معرفت و شناخت. همین جاست که سهروردی مبانی علم معرفت مشائی صرف را در راه شناخت حقیقت، کامل و هل گویا نمی داند. به زعم او، تعریف انسان، یعنی حدّ تام، در قالب «حیوان ناطق» و یا «حیوان ناطق دویای فراع

ناخن» (که قولی است مؤلف از جنس بعید و فصول ذاتی، و از نقطه نظر فلسفه^۱ مشاء دال بر ماهیت شیء)، چیزی به ادراك واقعی ما از «حقیقت» انسان و از مدارج نفسانی او اضافه نمی کند؛ و سهروردی چنین قول مؤلف ترکیب یافته و قالب ریزی شده را صرفاً گونه ای نظام پردازی منطقی می داند بدون این که در واقع دال بر ماهیت شیء - در این نمونه، انسان - باشد، که به هر حال، در نسبت با وجود شیء، مقصود از تعریف است و نه بالعکس. به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی-منطقی و صوری برای سهروردی ملاکی برای ادراك اندریافتن بشر از مراحل نفسانی و سیر به سوی حقیقت برتر و مثالیه نیست. اصولاً آنچه منطقی صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می کند تعریف است (حد تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چیستی یا ماهیت اشیاء بر مبنای تعریف شناخته می شود؛ و چون فلسفه «کوششی است در تحقیق در باب ماهیت و حقایق اشیاء» ارزش تعریف در روش ساختمانی فلسفه ارزشی است بنیانی. و نیز تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است.

و نظریه سهروردی در این زمینه یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسئله است. وی پنج نوع تعریف را به گونه ای پس استادانه و بدیع در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می دهد؛ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مسمی به اجزاء مفهوم تام.

سهروردی نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا، چنانکه در رابطه با نظام کیهانی اشارتی بیان کردیم، آنچه در واقع «هست» مجموعه ای از تشکیل می دهد متصل. فصول ذاتی در واقع متفصل نیستند و بی شمارند.

به عقیده سهروردی، برای تعریف شیء باید کلیه «آحاد» متشکله آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شود. و نیز باید این شیء نسبت به چیزی شناخته تر و برتر و پیشینه تر در نسبت با هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. بر خلاف حد ارسطویی، تعریف اشارتی استوار بر چیزی است که در نظام سهروردی «علم الانوار» نامیده می شود. یعنی مبتنی است بر نور، که

شناخته ترین چیز است، و نیز مبتنی است بر دانش فطری نفسانی در رابطه با آگاهی «من برتر» یا «انانیّت متعالیه». و این یکی از ارکان فلسفه اشراق است؛ شناخت نه از قول مؤلف و قالب ریزی شده، یعنی حدّ، بلکه از دون بر می خیزد و در تناسب با مدارج نفسانی موضوع مدرك در عزیمت به سوی طریقتی برتر همواره تکامل می یابد. نور موجود در شیء، چنانکه گفتیم، بلاواسطه مشاهده می شود، و این مبنای اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. و مثلاً، همان گونه که «ظهور» در «پدیدار شناسی متعالیه» هوسرل رابطه شناخت را معین می کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. چنانکه قبلاً ذکر شد، شناخت در نظام فلسفه اشراق بواسطه «اضافه اشراقی» بین موضوع مدرك و شیء قابل شناخت، یا شیء مدرك، انجام می گیرد. بنابراین، تعریف شیء در حکمت اشراق یعنی مشاهده چه چیزی آن از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته باشد، زیرا چگونگی می توان حقیقت والای نامشاهی را از طریق صرف شمارش اجزایش دانست؟ اصلاً چنین چیزی غیر ممکن است. می باید هستی را چنانکه هست دریافت، یعنی «مشاهده» کرد. مشاهده اشراقی بعد زمانی ندارد و در يك آن و بلاواسطه صورت می گیرد. در اینجا متذکر می باید شد که اشراق استدلال را نفی نمی کند. مسئله فلسفی مورد بحث در این جا چگونگی درك و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت است. یعنی تعریف اولیه آن (مانند اکتساب امور پدیدهی منطقی گرایان). مشاهده و شناخت اشراقی در نخستین مرحله شهودی است و «علم حضوری» نامیده می شود. سپس اشراق از استدلال استفاده می کند و روش برهان را به کار می برد و آن شناخت اولیه اشراقی را تحلیل می کند و آن را در نظامی سبخته شده و سازگار بیان می کند. اما در اصل و در اول قدم، شناخت اشراقی حملی نیست، یعنی به این صورت نیست که بگوییم «آ، ج است»، و هر «ج، ب»، پس «آ، ب است»، بلکه شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن. و نه اسری مضاف بر آن.

در تناسب با آنچه تاکنون بیان کردیم و برای اینکه به رابطه اشراق و

خلاقیات موضوع مدرك نیز اشاره ای کرده باشیم، نظام کلی فلسفه اشراق را در نظر می گیریم که در آن چهار مرحله را متمایز می توان کرد که در هر گیرنده اساس این ساختمان پر ارزش فلسفی است.

۱ - نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنانکه سهروردی پاره‌ها و به تأکید در کتاب‌ها و رسائلش بدان اشاره کرده، مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد - موضوع مدرك - از خود خویش، از من پرترش، از انانیت متعالیه اش، آگاه می شود و بواسطه مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات دراز قوی شده، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می کند.

۲ - مشاهده انوار الهی و کسب انوار اسفهبندی از جائب نورالانوار و هورخش بزرگ، خورشید اعظم، و وهومن به توسط روزن بخش، که همان عقل فعال یا واهب الصور است (برابر با جبرئیل)، این درک نور مینای شناخت و علم را تشکیل می دهد و نفس رهرو می باشد که در هستی نور مستغرق شده و «می بیند». پیش مینای شناخت می شود و به خاطر آن موضوع مدرك در «آنی» بی زمان، و بدون اندازه، با کل هستی می آمیزد. و اینجاست که بی نهایت در يك لمحہ با نفس محدود بشری آگاه، یا شاعری دانا، درآمیخته و مرتبط می شود. نفس آگاه یا موضوع مدرك نفسی سازنده می شود، یعنی خلاق. از خود می دهد و بی دریغ می دهد. می دهد نه اینکه باز بستاند. از خود می دهد چون با هستی خود نور یکی شده و به قول افاضه می کند یا واسطه فیض می گردد.

۳ - مرحله ساختمان فلسفه و علم صحیح، نفسی که سازنده شده، موضوع مدرك خلاق گشته، از حکمت بحثی و استدلالی منطقی و علم صوری استفاده می کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان یافته و برهانی مورد تحلیل فلسفی قرار می دهد. یقین دست می دهد و ساختمان علم پنا می شود و پی می گیرد؛ یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانش درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی دارای قالب و قابلیت کامل تحلیل علمی مطالب.

۱ - مرحله تدوین نتایج فلسفی که از طی مراحل یکم تا سوم حاصل شده است، یعنی «بیان فلسفی». اهل اندیشه اشراقی نتایج تجربیات خود را بیان می کنند و مدون می سازد. در این مرحله دو نوع زبان یا بیان به کار گرفته می شود، یکی بهائی فلسفی-منطقی و دیگری بهائی تمثیلی-شعری، در همین مرحله است که می توانیم از نو بگوئیم که فلسفه در نهایت به شعر می انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت القای خاصی دارد که بیان فلسفی-منطقی شاید هیچ گاه به آن نمی تواند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجه اعلای بیان آنچه بر مبنای مشاهده دریافت شده بیان شعر است. اشراق از تجربه درونی آغاز می شود و آنچه به لوح خیال نقش می پذیرد بهائی از حقیقت می داند، به قول حافظ:

دل که غیب ناپست و جام جم دارد / ز غایتی که دمی کم شود چه کم دارد
«دل» بر ما عالم غیب را نمایان می کند و از تجربه ای سخن می گوید که در مکان نمی گنجد. «مکان» این تجربه درونی، این مشاهده اشراقی، در لامکان است، و راه به اقلیمی دارد ورای حس. این اقلیم در «ناکجا آباد» است، ورای فضای اقلیدسی است و زمانش در رابطه با امتداد مکان شناخته نمی شود. نامش «هورقلیاست» و گویی در این اقلیم همه چیز آشکار می شود؛ و باز از زبان حافظ:

ز ملك تا ملكوتش حجاب برگردد / هر آنكه خدمت جام جهان نما بکند
بهان این تجربه در قالب شعر، با رمز و تمثیل امکان پذیر می شود. و از جمله خصایص این زبان یکی توسل به تمثیل عشق است و رموز آن، دیگر استفاده از قالبی متضاد؛ دیگر به کنار گذاشتن عقل:

در ازل هرگز حسرت ز چه ——— دل دم زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
عقل می خواد / ست کز آن شعله چراغ افروزد / بسرق غمورت بدرخشید و جهان برهم زد
و نیز:

نیاس کردم و تدبیر عقل در ده عشق / چه شبی است که بر بحر می کشد و قی

حکمت اشراق و نقش حکمای متأله در مدینه فاضله

از جمله نوآوری های نظام فلسفه اشراقی تدوین بخشی جداگانه در متون

فلسفیت، حاوی بیاناتی در باب روش و اصول فلسفه به اضافه قصد مؤلف از نگارش و توأم با ذکر مطالبی «تاریخی» در باره نظریات حکمای پیشین در رابطه با مسائل و اصول مطرح شده. این قسمت از متن را خود مؤلف «مقدمه» می نامد، و در آن با سبکی بیشتر ادبیانه تا فنی و فلسفی ناپ مطالبی را عنوان می کند که معمولاً در متون مشائی در حکمت عملی، فلسفه سیاسی و یا اخلاقیات به آن توجه می شود. در متون مشائی «مقدمه» بر فلسفه عبارت است از مطالبی در باب دلالت الفاظ، کلیات خمس و دیگر مطالبی که در کتاب «مدخل» بر «أرغنون» ارسطویی اول بار فروریوس عنوان کرده بود؛ و یا چند سطری در ذکر نام بانی کتاب. اما «مقدمه» در متون اشراقی به عنوان درآمديست بر روش فلسفی مؤلف، و این نکته به وضوح در در «مقدمه» کتاب حاضر دیده می شود؛ ۱- «المقدمة للسهروردي»، که مطالب آن را شهرزوری شرح نموده؛ ۲- «المقدمة للشهرزوري»، که حاوی آراء اشراقی خود شارح است. این فن در متون اشراقی قرن هفتم، چنانچه در قسمت بعدی این نگارش، هنگام بررسی فصول و ابواب رسائل پنج گانه کتاب «الشجرة الالهية» اشاره خواهیم کرد، ادامه می یابد، و به صورت بخشی اساسی در باب روش در تالیفات کتب فلسفی تثبیت می شود. فن «مقدمه» نگاری در علوم اسلامی رواج می یابد تا جایی که «مقدمه» ابن خلدون به عنوان اولین تحقیق جامع در باب روش شناسی فلسفه تاریخ شهرت می یابد، و حتی علمای مغرب زمین دوران کنونی از آن کرا را یاد کرده و آن را اولین «مُدکوری» علمی فلسفه تاریخ می دانند. «مقدمه» های متون اشراقی، هر چند اکثر نا شناخته مانده اند، اما یقیناً در تاریخ فلسفه منزلی کمتر از رسائل دکارت، و دیگر فلاسفه غربی، در باب «روش» ندارند. انشاء الله در فرصتی دیگر به تحلیل ساختار این بخش از متون اشراقی خواهیم پرداخت، ولی در این مختصر اجمالاً در باب یکی از خصوصیات مقدمه های متون اشراقی بحث خواهیم کرد. خواننده خود به جواب دیگر اصول روش اشراقی توجه خواهد داشت، که، فی المثل، عبارتند از: ۱) اصالت الهام و مشاهده در حکمت اشراق و ذکر حکمای پیشین قائل به آن؛ ۲) مقدمات اولیه فلسفه از طریق برهان به

دست نمی آیند، بلکه از پرهان در مرحله بعد برای «ساختمان» فلسفه استفاده می شود؛ ۳) «علم الانوار» روش حکمای اشراقیست؛ ۴) حکمت مشاء و روش ارسطویی غایت و نهایت فلسفه نیست، بلکه یکی از دو رکن آن می باشد - رکن دیگر آن حکمت اشراق است همراه با روش مشاهده و اشراق، که نظریه ایست عام شامل ابعاد در حقیقت خارج عالم محسوس، و مشاهده در عالم ماورای حس، که هر دو اجزای متشکله پیوستار حقیقت کل می باشند.

از جمله نکات مهمی، اما، که در «مقدمه» سهروردی بر کتاب «حکمة الاشراق» به آن بر می خوریم، نکته ای که شهرزوری آن را به تفصیل شرح کرده، مسأله حکومت حکیم متأله است و ذکر شرایط آن. لذا در ذیل اجمالاً آن را بررسی خواهیم نمود. اولاً یاد آور می شویم که سهروردی در این باب در مقدمه خود چه می گوید:

«والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حکیم الهی متوغل فی التآله عديم البحث؛ حکیم یحاث عديم التآله؛ حکیم الهی متوغل فی التآله والبحث؛ حکیم متوغل فی البحث متوغل فی التآله او ضعیفه؛ طالب للتآله والبحث؛ طالب للتآله فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغل فی التآله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله؛ وان لم يتفق، فالمتوغل فی التآله المتوسط فی البحث؛ وان لم يتفق، فالحکیم المتوغل فی التآله عديم البحث. ولا تخلوا الارض عن متوغل فی التآله ابدأ. ولا رئاسة فی أرض الله للباحث المتوغل فی البحث الذی لم يتوغل فی التآله، فان المتوغل فی التآله لا یخلوا عنه العالم، وهو أحق من الباحث فحسب، اذ لا یدل للخلافة من التلقى؛ ولست أعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد یکون الاسام المتآله مستولیا ظاهراً، وقد یکون خفياً، وهو الذی سماء الکافة «القطب»، فله الرئاسة وان کان فی غایة الخمول، واذا كانت السیاسة بیده، فیکون الزمان نوریا؛ واذا خلا الزمان عن تدبیر الهی، كانت الظلمات غالبة.» (ص ۶ پیوسته متن حاضر)

حال مطالبی را که شهرزوری در «شرح» اضافه کرده در نظر بیاورید:

«قوله» فإن اتفق في الوقت متوَعِّل في التَّأَلُّه والبحث فله الرئاسة»، أي له الرئاسة في العالم المتصرى لكمالهِ في الحكمتين وأحراره للشرفين. لأنه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم العناية، وللعناية الأزلية فيه سرٌّ عظيم؛ وهو خليفة الله، لأنه أقرب الخلق إلى الباري تعالى وأجلهم عنده شأنًا ونسبة إليه أكمل وأتم من غيره. «وإن لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وندوته، فالتوَعِّل في التَّأَلُّه المتوسط في البحث، لأن شرف التَّأَلُّه انخمس وأعظم من شرف البحث؛ فإذا كان له شرف التَّأَلُّه وشرف المتوسط في البحث فهو أولى من غيره، وإن لم يوجد من له بحث بل تأله فقط، فهو أولى من الباحث بحسب، وهو خليفة الله الذي لا يمكن غلو الأرض عن أمثاله، لأن القسمين الأولين نادوان، وإنما كان أولى من الباحث لأنه لا بدَّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك ووزيره لا بدَّ له من أن يتلقى منه ما هو بصده أي لا بدَّ له من أن يأخذ منه ما يحتاج إليه؛ والمثاله له قوة الأخذ عن الباري تعالى والعقول دون فكر ونظر باتصال ووحى، والبحث لا يأخذ شيئًا إلا بواسطة المقدمات والأفكار والانتظار، فلهذا كان «المثاله» أولى من الباحث، بحسب. قوله «ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب»، فإن كثيرًا من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية. بل نعى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية؛ أمَّا الذوقية والبحثية جميعًا، أي الذوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث الصرف «بل قد يكون الامام أمثاله مستوليًا ظاهرًا»، كسائر الانبياء ذرى الشوكة والملك وبعض حكام الملوك، مثل كيورث وأفريدون وكيسرر وإسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وأمثالهم: «وقد يكون خفيًا»، كسائر متاهي الحكماء من المشهورين أو من الغامضين وهؤلاء أرباب التَّأَلُّه المحققين يستوهم الجمهور والعامَّة «الاقطاب»: ويكون في كل عصر وزمان منهم جماعة إلا أن أعظمهم وأتهم كمالًا واحدًا كما جاء في الأخبار النبوية. «وإذا كانت السياسة والحكم والسيف بيد أمثاله البَحَّاث، أو التَّأَلُّه فقط، يكون ذلك «الزمان نوريا» ثمكته من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم

السلام. ومثألهى الحكماء. «واذا خلا الزمان عن تدبير الهى». يعنى عن التدبير الذى سنّه الهى، عزّ وجلّ على سنّة انبيائه وحكمائه، «كانت الظلمات حيث غابته» كزمان الفترات ومعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات. وهذا الاحوال موجد فى اهل زماننا هذا لضعف الشرايع واهمالها فيه وانطماس السبيل الحكيمه والمتاهج العقلية. «واجود الطلبة طالب التآله والبحث» يجمع بين الكماليين، «ثم طالب التآله، ثم طالب البحث»، لان طالب التآله طالب لتلقى الخلافة التى هى المقصد الاقصى. والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتآله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات. (ص ۱۴ بيمد)

و اكثرين مباني فلسفى اين نظريات، ومقام چنين مباحث فلسفه سياسى را در فلسفه اشراقى مورد بحث قرار خواهم داد. اصل اين نظريه يقينا ملهم از رسائل فلسفى ابو نصر فارابى، مانند: «آراء اهل مدينة الفاضلة»، «السياسة المدنية»، «كتاب الملّة»، و «تحصيل السعادة»، مى باشد. اما چنانچه خواهم ديد آراء اشراقى در اين زمينه، يعنى رياست مدينه فاضله و حكومت عدل، با آراء فارابى و اصولا با روش مشائى تفاوتهاى اساسى نيز دارند.

شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك ابو الفتح كه در سال ۵۴۹ هـ در سهرورد، از توابع زنجان، به دنيا آمد، در سال ۵۸۷ هـ به دستور سلطان صلاح الدين آيوى كشته شد.^{۲۴} گفته اند كه صلاح الدين نامه اى به پسرش، ملك ظاهر غازى، حاكم حلب، مى نگارد و در آن دستور قتل سهروردى را به او مى دهد. ملك ظاهر جوان، كه با سهروردى اُنس گرفته بوده، و او را در دربار خود جاي داده، از كشتن او سر باز مى زند. اما، صلاح الدين بار ديگر نامه اى به پسر مى نويسد و در آن تأكيد مى كند كه اگر سهروردى را نكشد حكومت حلب را از وي خواهد گرفت. از اين رو ملك ظاهر «ناچار» دستور قتل فيلسوف جوان را اجرا مى كند.^{۲۵}

چنانكه از خلال متنهائى تاريخى ديده مى شود، قتل سهروردى در حلب كار ساده اى نبوده و جزئيات آن به درشتى معلوم نيست و دلايل اصلى قتل وي

پروشنی ذکر نشده است.^{۲۶} ولی، اگر به سخنان و آراء فلسفی خود سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه های سیاسی مکتب او نظریه ای پذیرفتنی در باره قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می باید، از سویی، به جزئیات گزارشهای تاریخی در باره زندگی و قتل سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ۵۷۱ تا ۵۸۷ ه. ق - یعنی دوران همنشین الملک الظاهر، پسر جوان صلاح الدین آیبی، با سهروردی - بررسی کرد، و هم نوشته های سهروردی را، بخصوص از جهت جنبه های سیاسی و آراء فلسفی وی، تا ببینیم آیا می توان آیین سیاسی-فلسفی ویژه ای در نوشته های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی، باید گفت که سهروردی به مبنای نظری فلسفه سیاسی، آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده اند، نپرداخته است و در آثار خود بخشی جداگانه را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، بر خلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن چایی برای تحقق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به کار می برد: «شهرهایی» مانند جابلقا، جابرسا (جابرسا) از اقلیم هشتم، یا هورقلیا، یعنی مکان هایی که تنها در «عالم خیال» و «عالم مثال»، وری عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچگاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی کشد. آنچه وی، مثلاً در باره مدینه جابلقا، می گوید هیچ ربطی به مدینه فاضله آرمانی در فلسفه سیاسی یونانی ندارد. باز در همین زمینه وی به یکی از مهمترین پرسش های فلسفه سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبنای دیگری جز آنچه در فلسفه مشاء مطرح شده، استوار است. وی به مسأله انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفه سیاسی بحث شده، نمی پردازد، چون به نظر وی تنها حکومت «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ گاه درباره فضایل، آن گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفه سیاسی طرح می شود، سخنی ندارد. از این رو، هیچ يك یا هیچ بخش جداگانه ای از کتابها و رساله های فلسفی سهروردی را نمی توان با نام

فلسفه سیاسی، یعنی «سیاست مدینه» یا حکمت عملی یا علمِ نوامیس جدا کرد. سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی‌کند و در هر موردی که در باره حکومت سخن می‌گوید آن را با «تدبیر الهی» در پیوند می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراق حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه‌ای، چه پادشاهان اساطیری چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی» از الهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطه آن برحق بودن آن حکومت آشکارا یا، به عبارتی دیگر، به گونه‌ای بدیهی پدیدار باشد. در چنین صورتی، حاکم یا، در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطه بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفه اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوه متخیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افاضه شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکمُ بأمر الله» باشد. پس، تنها سیاست برحق از دیدگاه نظام اشراقی حکومتی است که در آن امر الهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراق این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه-فیلسوف نظریه افلاطونی، خود را چنان پروراند، که بتواند پذیرای الهام الهی شود و استعداد پذیرش فیض کسب کند، و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به گُرسی نشانند.

«آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه اسلامی و ایرانی، یعنی نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه، و اولیاء^{۳۷} و دیگر باورهای باستانی ایرانی در باره فرّه یا خُره کیهانی پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو)^{۳۸} و اینکه بنا بر سنت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو

شده. هرکس که طلب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی فره ایزدی داده خواهد شد.^{۲۹} و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وزرای خردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شك از خودبه وجود نیامده بلکه ریشه های نظری آن را می باید در متون اصلی فلسفه اسلامی، به خصوص فلسفه سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتابهایی مانند «کیمیای سعادت» از ابوحامد غزالی که در آنها مسائلی سیاست و آداب آن - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده است. کتابهایی چون «نصيحة الملوك» غزالی، «قابوسنامه» قابوس و شکیر، و «سیاست نامه» نظام الملک را سهروردی بی گمان می شناخته و بسیاری از نظریات خود را در باره مسائل مشروعیت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الهیات حکمت اشراق گذاشته اند - در برخی موارد اساس اندیشه های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان بارورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می زند. مثلاً از کیخسرو به عنوان نمونه کامل از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می کند، و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عمل آن مهم تر خواهد بود. چون اساس آن نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. این چنین حکیم حاکمی اصل پایه «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصلی در فلسفه سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و به ویژه نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از

مهمترین مورخان کنونی فلسفه سیاسی، لئو اشتراوس، در مورد فارابی (و تاگزیر در باره اساس فلسفه سیاسی اسلامی) نقش پنهانی حکومت حکیم دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتاب «جمهوریت» افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می کند.»^{۴۰} اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «امراقه» می داند که از راه الهام به حاکم حکیم می رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفة اشراقی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشراقی می انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت کام توانند برداشت. حکیم متأله سهروردی، فرد فاضل دانایی است که از حکمت ذوقیه و بحثیه، هر دو، تا سرحد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می سازد و به وی توانایی اجرای «امراقه» را در مدینه می بخشد.^{۴۱} چنین کسانی، یعنی حکمای متأله، در عصر خود رؤسای کامل توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^{۴۲}

شاید مهم ترین جنبه «آیین سیاسی اشراقی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی تواند در دست هر کسی باشد.^{۴۳} این اصل فلسفه سیاسی را سهروردی کاملاً می پذیرد، اما اضافه می کند که ریاست مدینه باید در دست انبیا، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متأله قرار بپذیرد.^{۴۴} اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکه ارادی، در نظر نمی گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است.^{۴۵} در عین حال، میان «رئیس» در فلسفه فارابی و سهروردی تفاوت اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که: «هر

الذی یقف علی کلّ فعل یمکن ان تُبلّغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. فهذا هو الرئيس لا یرؤسه انسان... هو رئیس الأمة الفاضلة و رئیس المعمورة کلّها. ۴۶ در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است؛ «ان کان الغالب علی جرمه النفس الأسر التهری، فیقع الشروق علی وجهه، یغلب فیہ معصّة الامور القهریة... فیکون المعنی الذی یسمیه الفهلویة «خبرة» ممّا یأتی فی الشهب النورانیة أثره فی القهر، فیصیر صاحبه شجاعاً قاهراً غلاباً... فیکون ملکیاً معظماً صاحب هیبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یسمی کیان خبرة». ۴۷ رئیس اولّ مدینة فاضلة قارایی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم مثاله حاکم و یا «ملک معظم» سهروردی شخصی است که می تواند «مشی علی الماء و الهواء» کند، و هم «طی الارض» کند، و «سراجنام» «الواصل بالسماء» گردد. ۴۸ در «آیین سیاسی اشراقی» حکمت الهی سالکان و حکمای خارق العاده است که در خدمت مدینه قرار می گیرند و ازینرو در این مورد می توان صفت «الهی» را به مدینه فاضله قارایی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعد الطبیعه بر منهای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیه مشائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کل با حکمت مشائی قبل از خود موافق است و از این سینا کاملاً پیروی می کند، اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی، اندیشه سهروردی با حکمت مشاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یک از آثار سهروردی به بخشی یا رساله ای جداگانه در باب فلسفه سیاسی بر نمی خوریم، اما به تقسیم بندی فلسفه، چنانکه پیش از وی این سینا ذکر کرده، اشاره می کند، و حکمت عمل را به اخلاق، حکمت منزلیه، و حکمت مدنیّه تقسیم می کند. از این تقسیم بندی فقط یک بار در کتاب «تلویحات» یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از «تلویحات»، «مشارع و مطارحات»، «مقاومات»، و «حکمة الاشراق». این چهار کتاب مجموعه کاملی را

تشکیل می دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعه اشراقی به گونه ای منظم بیان شده. به این دسته، کتاب های مختصرتر «الواح عمادی»، «هیاکل النور»، و «پرتونامه» را هم می توان افزود. دو کتاب «الواح عمادی» و «پرتو نامه» خصوصاً در رابطه با مسأله مورد نظر ما در مقاله حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه ای برخوردارند. زیرا که هر دوی آنها را سهروردی برای ملوک سلجوقی، که گویا اهل فلسفه هم بوده اند، نگاشته است.

فصل نهمی هر يك از این رساله ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آن ها به چیزی که می توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید، پی برد، و نیز این رساله ها با مقدمه ای آغاز می شوند که در آنها سهروردی از غایت حکمت سخن به میان آورده و سپس مطالبی پیرامون نقش حکیم متأله در حکمت بیان می دارد.^{۴۹} از جمله در «حکمة الاشراق؛ القسم الثاني؛ المقالة الخامسة؛ فی المعاد والنہیات والمناجات» و «الفصل الخامس؛ فی بیان سبب الانذارات والاطلاع علی المقہیات»، «التلوینات؛ العلم الثالث؛ المورد الرابع؛ فی التہوات والآیات و المناجات ونحوها» و بخصوص «التلوین الثاني؛ فی سبب افعال خارقة للعادة»؛ «المشاریع والمطارحات؛ العلم الثالث؛ المشرع السابع؛ فی الادراک وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما یتعلق بها»، بخصوص «الفصل الثالث؛ فی کیفیة ظهور المقہیات»، و «الفصل السادس؛ فی سلوك الحکماء المتألهین». فصل پایانی رساله فارسی «پرتو نامه» هم اهمیت ویژه ای در زمینه مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطر از آن را نقل می کنیم:

«بدانکه چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود. پس شاعری ضروریست... مؤید از عالم نور و جبروت. و... متخصص به افعال که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند او را معارضت و مزاحمت نمایند... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سختش در ملای اعلا مسموع باشد».^{۵۰}

موضوع اصلی هر يك از فصل های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق

ریاضات بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مدبرک قابلیت درک انوار الهی را می یابد و قدرتی کسب می کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشرافی»، حاکم حکوم یا رئیس مدینه می باید «صاحب کرامات» باشد، تا اهل مدینه با دیدن کرامات از وی فرمان برند. چنانکه در «هیاکل التور» نیز می گوید:

«و باشد که نفوس سالکان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصريات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت. عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنکاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.»^{۹۱}

مانند اینگونه مباحث را در بارهٔ مسألهٔ خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوسی که به عقل فعال متصل شده اند، در رسائل دیگر نیز می بینیم.^{۹۲} یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و «نمط نهم و دهم» از کتاب «اشارات و تبهیات» این سبب تشابهت هایی هست. عنوان «نمط نهم» «اشارات» «فی مقامات العارفین» است و عنوان «نمط دهم» «فی اسرار الآیات». این سبب با عنوان کردن این دو «نمط» در «اشارات» باب جدیدی در فلسفهٔ اسلامی گشود و به مسألهٔ نظری اتصال با عقل فعال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم است.^{۹۳} سهروردی هم با ارائهٔ همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی تر و با ارائهٔ تائیل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی-سیاسی رهنمون می شود. این سبب ضمن سخن گفتن از مقامات عارفین طبقهٔ زبّاد، عابدان، و عارفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای مثاله» تعبیر جامع قری می ارائه می دهد. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خليفة الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی این سبب پا فراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و ثاله می تواند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خليفة الله» است. اما شاید اختلاف اصل تر میان دو فیلسوف در این

خلاصه شود که ابن سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مدرک در عالم خیال می داند و از نظر او تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^{۹۸}

مقدمه سهروردی بر «حکمة الاشراق» - چنانچه در بالا متن عربی آن ملاحظه شد - در زمینه حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین گفتار وی در این زمینه است. فارسی شده قسمتی از آن بدین گونه است:

«عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار وقایع به آن بود و حجت و بیانات خدای به نزد او باشد تهی نباشد. و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود... هر گاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیم باشد که هم متوغل در تاله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آن حکیم باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیم که تنها متوغل در بحث است... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی پس نوزانی و درغشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الاهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکی ها چیره شوند».^{۹۹}

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همنشین بوده گذشته از ملک ظاهر شاه، فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی، چند نفر بوده اند، یکی امیر سلجوقی، علاء الدین کی قباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده.^{۱۰۰} دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی «پرتونامه» را برای وی نگاشته

است.^{۶۷} سه دیگر، ملك عمادالدین ارتق که از دستداران و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ «الواح عمادی» را به نام وی نوشته است،^{۶۸} با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهان سلجوقی، که اهل فلسفه بوده اند، مانوس بوده، آیا نمی توان در آن «مقدمه ها» جنبه های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه ها هشداري در باره آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می گوید که اگر می خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتان نورانی باشد، باید به علم و پیروژه تأله، پردازید، و مرا به عنوان معلمتان بپذیرید؛ همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمتم را در اختیار شما می گذارم. سهروردی، چنانکه عادت وی است، به نمونه های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می کند؛ پادشاهانی که بواسطه داشتن فره کبانی با اعتبار فرمانروایی می کرده اند و کسب حکمت یعنی کسب فره.^{۶۹} نکته مهم دیگری که از گفتار سهروردی بر می آید آن است که سیاست می تواند بر حکمت يك فرد استوار باشد و چنین فردی حکیم متألّهی است که می تواند قطب عالم باشد یا امام مدینه ای ناضله و همچون شاهان کهن، فره ایزدی می باید بر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدرت و نیروی بی مانند وی، که دیگران به چشم می بینند، و این در «متن پرتو نامه» بوضوح دیده می شود:

«هر که حکمت داند و بر سیاس نور الانوار مدارت نماید، چنانچه گفتیم او را «فره کبانی» بدهند، و «فر نورانی» ببخشند، و باری الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسوع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد».^{۷۰}

بنابراین، هر زمان که حکیم متألّه پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد، می باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیاسی آشکارا نمی گوید که الظاهر فرزند صلاح الدین، اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود، می باید نزد حکیمی چون

سه‌روردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؟

پس، می‌توان گفت که «آیین سواسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوه ریاست راستین از آن کسی است که حکمت چُسته، از علم انوار الهی آگاه شده به فرقهٔ کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می‌تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنانکه باز در «الواح عمادی» می‌گوید:

«و چون نفس ظاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی مثنی در تنزیل آمد و گفت «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»، آئی از تاریکی چهل به نور معارف... و چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس ازو متفعل شوند و ماده ازو متأثر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را، و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جملهٔ حزب خدا شود... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوک پارسیمان رسیدند، و نوری که مطلق تأیید است، که نفس و بدن بدر قوی و روشن گردد، در لغت پارسیمان «خُره» گویند، و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خُره» گویند، و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل، و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر پانت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدر متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن و قوی گشت از شمع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود، و درم از ذریت او ملک ظاهر، کیخسرو

مبارک، که تقدیس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد، و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد، و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی، او را پیدا شد و پیش او باز آمد، و معنی «کیان خَرّه» دریافت، و آن روشنائی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن کردن ها او را خاضع شوند»^{۶۱}

در نظام سیاسی-فلسفی سهروردی حکیم متاثره، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بعضی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند، چنانکه، به نظر وی، مثلاً، حلاج و افلاطون از این گروه از حکما شمرده می شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوک، اصحاب مشاهده، صاحبان امر، اخوان بصیرت، روشن روانان، روان پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می داند.^{۶۲} این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن، بدون تفکر ممتد در زمان، معقولات را درمی یابند و از سر حقیقت آگاه می شوند، اما جزو انبیای مُرسَل قرار نمی گیرند، زیرا از جانب باری به رسالت مأسور نشده اند.^{۶۳} افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کُن» می داند.^{۶۴} (این اصطلاح به تائیل از آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَادْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ»، سوره النحل؛ ۴۲، می باشد) و چنین انفرادی قدرت خلاقه غیر معمول دارند و می توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند و کارهای بی مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طیّ ارض، قهر عنصریات. به این دلیل افراد این گروه را «صاحب البرایا» نامیده اند.

در رساله های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت ها برمی خوریم که، بر زعم وی، از این طبقه اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید بغدادی، و شبلی.^{۶۵} این که سهروردی فلاسفه مشاء مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که، به زعم وی، حکمای مشاء به طور کل با ارباب

مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی یابند.^{۶۶} معقولات بر اصحاب مشاهد در «آن» تجربه اشراق وارد می شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالبی را بدون مطالعه کتاب درک می کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خليفة الله في الارض» می کند.^{۶۷} افرادی از این گروه یاد شده که بر فراز و نشیب ها و سختی های سلوك چیره شده اند، در نهایت صاحب قدرت می شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر، ازینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است. و دیگران می باید فرمانبردار ایشان شوند.^{۶۸} از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و، بنابر آن، قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومت حق از آن کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیاء، به واسطه معجزات، افراد را به پذیرش بعثت خویش فرا می خوانند، کردار خارق العاده رئیس مدینه فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می خواند. باید یادآور شد که این خلکان و دیگر مورخان به سهروردی نسبت سحر و «نهرنج» داده اند و او را «صاحب برایا» خوانده اند.^{۶۹} چنین گفتاری چه بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فره گیاهی پادشاهان سخن می گوید. از این رو به نظر می رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش اینست که اگر طالب فره و قدرت و عدالت پیشینیان هستید و اگر می خواهید ریاستتان معتبر باشد می باید نزد حکیمی مثاله حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرنوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده. به عبارت دیگر، قتل او چه بسا به دلیل نظریه «آیین فلسفه سیاسی اشراقی» وی بوده نه «بر اثر حسد حامدان».

آثار و روش فلسفی شهرزوری

شمس الدین شهرزوری آثار مهمی را در فلسفه تدوین نموده، که تا کنون بجز کتاب وی در تاریخ فلسفه، «نزهة الارواح» که از آن قبلاً یاد شد، به چاپ نرسیده اند. «شرح حکمة الاشراق»، که اکنون منتشر می شود، از اهمیت خاصی برخوردار است، اما اثر دیگر وی، کتاب «الشجرة الالهية في علوم الحقائق

الترابیه» اثر جامع، و مفصلیست، و در نظر نگارنده این سطور، آن هم از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است. و در فلسفه تطبیقی کم نظیر.^{۷۰} لذا جا دارد تا مطالب آن را در این فرصت بررسی کنیم. بررسی آثار دیگر وی را، مانند کتاب «التقیحات فی شرح التلویحات»، و کتاب «الرموز والامثال اللاهوتیه فی الانوار المجرده الملکوتیه»، فرصتی دیگر موكول می کنیم.

تأثیر روش شهرزوی، مهمترین فیلسوف اشراقی پس از شیخ الاشراق، بر یکی دیگر از مشاهیر فلسفه در قرن هفتم، قطب الدین شیرازی (م. ۷۱۰ ه. ق.) کاملاً مشهود است. روانشاد ضیاء الدین درّی، در مقدمه ای که بر کتاب «کنزالحکمة» (پارسی شده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح» فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة) نگاشته^{۷۱} اشاره کرده است که قطب الدین شیرازی در «شرح حکمة الاشراق» خود کاملاً متأثر از کتاب حاضر، یعنی «شرح شهرزوی بر حکمة الاشراق» بوده است.^{۷۲} بر مبنای شواهد عدیده ای، که فعلاً مجال شمارش آن را نداریم، تأثیر مفاهیم و منابع ذکر شده در «شجرة الهیة»، بر دیگر اثر قطب الدین شیرازی، «درة التاج»، نیز مشهود است.^{۷۳} می توان اظهار داشت که کتب و رسائل شهرزوی، در تاریخ فلسفه،^{۷۴} در فلسفه سیاسی و حکمت عملی، در منطق، علوم طبیعی و علوم الهی،^{۷۵} در تبیین و تحکیم و استمرار بخشیدن به آراء و مکتبهای فلسفی - بخصوص فلسفه اشراقی - تا دوران ظهور میرفندرسکی و میرداماد (م. ۱۰۴۱ ه. ق.) سهم مهمی داشته اند.^{۷۶} همچنین مسلم است که کتب وی، از جمله «شجرة الهیة»، جزو متون مورد استفاده حکمای عظیم الشأن دوران تجدید و شکوفایی فلسفه در اصفهان، میرداماد و صدر الدین شیرازی بوده؛ زیرا ایشان، با ذکر کتاب نامبرده در تألیفات خود، مطالب و محتوای آن را تنقید و بررسی کرده اند.

اشاره کردیم که دو تن از مشاهیر فلاسفه اهرانی، میرداماد و صدرالدین شیرازی، با کتاب «شجرة الهیة» آشنا بوده و از آن در کتبهای فلسفی خویش یاد کرده اند. این خود مطلبی است که دلالت بر ارزش فلسفی کتاب مذکور می کند و هدف ما را در شناسایی و بررسی آن تأیید می نماید. در این مختصر به

بررسی چند مورد در کتاب «قسات» میرداماد، و «اسفار اربعه» صدرالدین شیرازی، که نام کتاب شهرزوری در آن دو ذکر شده بسته می کنیم.

میرداماد، در «قبس سوم» در ذکر نوع تأخر انفکاک و استوار ساختن برهان از طریق تقدم سرمدی، از کتاب «قسات»، هنگام بررسی مفصل و دقیق مسأله تقدم و تأخر، و ذکر اقسام آن، ذاتی، زمانی-مکانی، و علی، استناد به «صاحب الشجرة الالهية» کرده و از وی مطالبی را بتفصیل نقل می کند؛ «و قال صاحب «الشجرة الالهية»؛ والمجرد عن المادّة بالکلیّة، اذا لم یکن یهتبه و بین شیه تقدم او تأخر زمانی، یلزم ان لا یكونا معاً» الخ. («القسات، ص ۱۰۳). شایان توجه است که میرداماد در همین «وَمِیْض» از کتابهای «مطارحات» و «حکمة الاشراق» سهروردی؛ از «شرح حکمة الاشراق» و «شرح تلویحات» شهرزوری نیز بتفصیل نقل می کند.

می دانیم که مسأله تقدم و تأخر اول بار توسط ارسطو در کتاب «ما بعد الطبيعة» به گونه ای منظم بحث شده است. در کتاب «شجرة الیهیه؛ فن اول؛ فصل ثالث؛ بحث اول؛ فی اقسام المتقدم و المتأخر و المَع و احکامها» (به فهرست مطالب کتاب در ذیل رجوع کنید) نیز آراء مختلف فلاسفه در این زمینه جمع آوری، تثقید و بررسی شده اند. مسأله شدت و ضعف در وجود (و یا در وجه نمادین آن؛ نور)، و نیز در مقولات، از جمله مباحث نوینی است که در فلسفه اشراق به تحلیل ارسطویی این مبحث فلسفی اضافه شده اند. استفاده میرداماد از متن شهرزوری حاکی از اهمیت ویژه آن در تفهیم مشکلات این مسأله است. مضافاً میرداماد، در «قبس پنجم» در نحوه وجود طبایع مُرسله و طریق برهان از نحو وجود طبیعت، از شهرزوری با عنوان «صاحب الشجرة الالهية» یاد می کند؛ «و صاحب الاشراق، فی المطارحات و فی حکمة الاشراق، یذهب هو و مقلدوه، و منهم صاحب الشجرة الالهية، الی آن نسبة المثل بمعنى وجود الکلیات الطبيعية بطبیعتها المرسلة فی الایمان»، الخ. («القسات، ص ۱۶۳).

و باز به هنگامی که از مثل افلاطونی بحث می کند، از «صاحب الشجرة الالهية» نام می برد، اما این بار نظر وی را در پیروی رأی سهروردی در

اثبات مثل درست نمی‌داند. در این قسمت از «قیسات»، میرداماد کلاً از محتوای «شجرة الیه» قن دوم؛ فصل یازدهم؛ فی تحقیق المثل الأفلاطونیة نقل کرده و در نهایت نظریات خود را، که اکثر در قبول نکرش «اثولوجیا» می‌باشد بیان می‌کند: «هذه المثل النورية، هي التي يقول باثباتها جميع الحكماء المتألهين والاقدمين، ولا يكفي في اثباتها مجرد البرهان، بل يحتاج في ادراكها تلطيف ورياضة للنفس وحديث صائب وذوق كشفي واعتبارات عقلية وتجردات نفسانية. وحكماء المشائين لما كانت حكمتهم بحثة صرفة غير مشوبة بالذوق الكشفي والتأله الرباني، لا جرم لم يتيسر لهم اثبات هذه المثل النورية، فاعرضوا عنها، ونسبوا ما ذكره الأوائل، رضي الله عنهم، فيها الى الاقتناع والخطابة؛ وضعف الحكمة في زمانهم؛ ومن لم يجعل الله له نورا مما له من نوره، و من لم يذق لم يعرف، ومن لم يسلك لم يقبل. واستدل الشيخ إلهي «يعني انسهروردی» المنتصب لهم على اثباتها بوجوه؛ الوجه الأول و ما ذكره في مطارحاته»، الخ. (شجرة الیه، نسخه خطی، برگ ۲۶۵ ظ)

و بالاخره، میرداماد، در «قیس نهم؛ در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسله بدوی و عودی آن» از قاعده امکان اشرف بعنوان «اصل شریف» در فلسفه، حائز ارزش تحلیل در جهت اثبات قاعده الواحد، یاد می‌کند، و تحقیق «صاحب الشجرة الالهية» را در این مقام، مبسوط و درخشان می‌داند، و چنین می‌گوید: «وغاص فيه «قاعدة الامكان الاشرف» شيخ اصحاب الذوق والتفريد، في المطارحات والتلويحات و حکمة الاشراق، غوصاً عميقاً. وأتت عنه من مقلديه صاحب الشجرة الالهية ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً» (القیسات، ص ۲۷۲).

صدرالدین شیرازی، در «سفر اول؛ تحقیق در باره طبیعت وجود و عوارض آن؛ منهج اول؛ فصل چهارم؛ در اصالت وجود» از کتاب «اسفار اربعه»، با بیانی محکم، که خاص خود اوست، و با مهارتی تمام، تحلیل از گفتار مشائین و اهل اشراق در باره وجود کلی طبیعی (ماهیت در اصطلاح فلاسفه، و عین ثابت در اصطلاح عرفا) ارائه می‌دهد، و پس از بررسی مفصل آراء مختلف،

رای اشراقیین را در نفی تحقق وجود باطل می داند. و اما مطالب شهرزوری در باره وجود در این زمینه شایان توجه است: «فتقول، اما الوجود؛ فقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب؛ فذهب المشائون الى أنه زائد الامر على الماهیات فی الخارج، وله هوية واقعة فی الاعیان؛ وذهب آخرون من الحكماء، ممن هو اشد استقصاء فی النظر، الى أن الوجود زائد على الماهیات فی الذهن لا فی العین، وأما الذى فی الخارج فهو شيء واحد... وذهب قوم من المتكلمين، الذين هم فی الحقيقة من عوام الناس، الى أنه لا یزید على الماهیات لا عیناً و لا ذهناً، و هو فاسد؛ لأنه لو كان قولنا «الانسان موجود» جارية مجرى قولنا «الانسان انسان» و «الموجود موجود»... فبطل قول هؤلاء. أن الوجود لا یزید على الماهية، لا عیناً و لا ذهناً. وأما المذهب الثانی؛ وهو الثنائی بأن الوجود زائد على الماهية فی الاعیان و الاذهان»، الخ. (نسخه خطی الشجرة الالهية، برك ۲۲۷ ظ)

و باز صدر الدین، در «منهج دوم؛ فصل سوم؛ در این که انیت واجب الوجود ماهیت اوست»، از «سفر اول»، در بخشی با عنوان «لمعة اشراقیه» (که حاکی از اهمیت ویژه مطلب است)، از کتاب «اسفار اربعه»، در باره مسأله اتصال و اتحاد تحقیق کرده و آن را از انواع «معرفت» می داند، و در آن به شهرزوری استناد می کند. چون بحث فلسفی مهمی است عین عبارت وی را نقل می کنیم: «قال المحقق الشهرزوری فی الشجرة الالهية؛ الواجب لذاته أجملُ الأشياء و اكملها، لأن كل جمال وكمال رشع وظل من جماله وكماله، فله الجلال الأرفع و التور الأقهر، فهو محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره. و الحكماء المشائون العارفون به يشهدونه، لا بالكثرة، لأن شدة ظهوره وقوة كَمالاته و ضعف ذواتها المجردة التورية يمتعا «كذا» عن مشاهدته بالكثرة؛ كما تمتع شدة ظهور الشمس و قوة نورها أبصارنا اكتناهاها، لأن شدة نوريتها حجبها، ونحن نعرف الحق الأول و نشاهده، لكن لا نحيط به علماً».

و باز، صدرالدین شیرازی، در «سفر سوم؛ در علم الهی؛ الموقف الثالث؛ در علم باری تعالی؛ فصل چهارم؛ در تفصیل مذاهب مختلف در باره علم به اشياء» (این فصل یکی از شاهکارهای فلسفی است و احاطه شیرازی را به

مباحث خاص فلسفی و تاریخ آن می رساند)، در هنگام بررسی نظریات فلاسفه در علم باری تعالی به موجودات، اشاره به «صاحب کتاب شجره الهیه» می کند، و در باره همین مسأله علم باری، شهرزوی مطالب ذیل را از دیدگاه اشراقی بیان می کند: «و ذَكَرَ الشَّيْخُ الْإِلَهِيُّ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ أَنَّ الْحَقَّ فِي الْعِلْمِ هُوَ قَاعِدَةُ الْإِشْرَاقِ وَ هُوَ أَنَّ عِلْمَهُ بِذَاتِهِ هُوَ كَوْنُهُ نَوْرًا لِذَاتِهِ وَ ظَاهِرًا لِذَاتِهِ». الخ. (نسخه، برگ ۲۷۹ ظ)

از جمله نظریات فلسفی که در باب این مسأله مهم بررسی شده اند عبارتند از: مذهب تواضع مشائین، مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، بهمنیار (صاحب التحصیل و شاکرد بوعلی)، و ابوالعباس لوگری، و کثیری از متأخرین. ایشان قائل به ارتسام صور ممکنات در ذات باری تعالی و حصول ذهنی آن در وی، علی الوجه الکلی، می باشند. دوم مذهب اتباع رواقیین، شهاب الدین سهروردی، و پیروان وی مانند محقق طوسی، ابن کسونه، شهرزوی و علامه شیرازی، ایشان قائل اند که وجود صور اشیاء در خارج (مجردات، مادیات، مرکبات، و بسایط) منوط است بر عالمیت باری تعالی. سوم مذهب فرغوریوس، مقدم مشائین، وی قائل به اتحاد صور معقوله با باری تعالی است. چهارم مذهب افلاطون الهی، که با اثبات صور مفارقه و مثل معلقه، علم باری تعالی را بر کل موجودات، بیان می کند. پنجم، مذهب گروهی از معتزله که بر این عقیده اند که ماهیت اشیاء قبل از موجودیت ثابت اند، و اعیان ثابته را نه موجود می دانند و نه معدوم؛ و این قول را شیرازی باطل می داند. ششم، مذهب محیی الدین ابن صری و پیروان وی که معتقدند به ثبوت موجودات در عالم ربوبی قبل از ظهور.

امیدواریم با ذکر این موارد در «قیاسات» و «اسفار ارمه» اهمیت کتاب شجره الهیه» برای خواننده آشکار شده باشد. اضافه می کنیم که متن شهرزوی بر خلاف دیگر متون فلسفی دوران وی، از این رو که بتفصیل از متکلمین معتزله چون حسن بصری و ابوالهذیل العلاف و دیگران نقل می کند (و نو با آراء آنها در اکثر موارد موافق نیست)، منبع نادری است از کلام معتزلی در مقام مقایسه با مکتبهای فلسفی در رابطه با مسائل حکمت الهی.

اکنون، با توجه به مشخص شدن ارزش فلسفی و تاریخی کتاب «شجره الهیه»، بخصوص در راه بیان و تفهیم مبانی و روش فلسفی اشراقی، که بار اول توسط سهروردی در ساختمانی سازگار و هماهنگ عنوان شد، از این فرصت استفاده کرده خواهیم کوشید تا این کتاب را اجمالاً معرفی کنیم.

کتاب «شجره الهیه» در نوع خود کم نظیر؛ و شامل یک دوره کامل از علوم فلسفی، با تضام مباحث کلامی و عرفانی، تا زمان مؤلف آن سهروردی است. از نقطه نظر جامعیت (اما نه الزاماً تحلیل-فلسفی) از «شفا» کاملتر است؛ زیرا مطالبی را که شیخ الرئیس در «اشارات» وارد مباحث فلسفی کرده، از جمله نمط نهم و دهم، بعلاوه مطالب خود «شفا»، با اضافه بسیاری از مسائل «المباحث المشرقیة» فخرالدین رازی، و «حکمة الاشراق»، «مشارح و مطارحات»، و «تلویحات» سهروردی، و حتی مطالبی از کتاب «آراء اهل مدینه الفاضلة» فارابی، و نیز از «الجمع بین رأی الحکیمین» وی؛ و مسائل از کتب عده دیگری از متکلمین معتزله، و عرفا و صوفیه؛ کلاً در این کتاب جمع آوری و معانی آن بحث و تحقیق شده اند. از این رو، باید این کتاب را با تألیفات جامعی در فلسفه مانند «اسفار اربعه» صدوالدین شیرازی (که خود ناظر به این کتاب می بوده) مقایسه نمود. اما شاید بتوان آن را در نهایت با فرهنگنامه های جامعی، که اول بار توسط دهنس دیدرو (۱۷۱۴-۱۷۸۴ م.) در غرب جمع آوری، و با نام «دائرة المعارف» - آنسیکلپدی - شناخته شده اند، مشابه دانست. اما این کتاب، چنان که اشاره رفت، تاکنون غیر از نزد تسی چند اهل فن، ناشناخته مانده است. لذا، فهرست مطالب نسخه ای را که در دست داریم برخواهیم شمرد، و امید است خواننده با وسع این فرهنگ فلسفی جامع آشنا شود. در فرصتی جداگانه به تحلیل محتوای مطالب کتاب خواهیم پرداخت، و برخی از فصول با ارزشتر آن را (از نقطه نظر تاریخ فلسفه)، به یاری ایزد، به چاپ خواهیم رساند. فعلاً به ذکر اجمالی روش فلسفی و نظر سهروردی از حکمت پسند کرده، و سپس، بعد از ذکر فهرست مطالب کتاب، اشاره ای هم به برخی از فصول شایان توجه آن خواهیم نمود.

روش فلسفی شهرزوری، در کتاب «شجرة الهیة» (والیه همچنین در «شرح حکمة الاشراق») اشرافی است. ساختمان فلسفه را در اصل مبتنی بر مکاشفه، مشاهده، و حدس فلسفی می‌داند. در نظر وی علم حضوری مقدم بر علم حصولی است؛ قائل به کثرت عقول است؛ و در مبحث وجود، قائل به اصالت ماهیت. شدت و ضعف را در مقولات وارد می‌داند، و حرکت را داخل در آن. قائل است به بقای نفس و مراتب آن بعد از مفارقت از بدن. مثل افلاطونی را محقق می‌داند، و عالم مثال را عالمی جداگانه، که «اثبات» آن بر مبنای مجرد برهان میسر نیست. بلکه ادراک آن، همان گونه که جمیع حکمای متالیهین بیان داشته‌اند، محتاج به ریاضت نفس، حدس صائب فلسفی، ذوق و مکاشفه است. علم مابعدالطبیعه را به دو فن: علم کلی (آنچه به نام امور عامه، جزوهر، و اعراض مشهور است) ۷۶ و علم الهی (آنچه به نام الهی به معنای اخص مشهور است) ۷۸ تقسیم کرده، مباحثی نظیر مقامات عارفین، عشق، بعثت انبیاء، سر رؤیا، و نیرنجیات را شامل فن اخیر می‌داند.

و اما، کاملترین نسخه ای که تاکنون از «شجرة الهیة» بدان دسترسی یافته ایم، نسخه پهلین شماره ۵۰۲۳ است؛ با ابعاد ۲۷ در ۱۸؛ متن ۲۰ در ۱۶ سانتیمتر؛ تعداد سطور ۲۳-حدود بیست گنم در هر سطر-در ۳۱۹ برگ به خط شکسته نستعلیق ریز؛ که نسخه ای است بی تاریخ محتملاً متعلق به قرن ۱۱ هجری. این کتاب به پنج بخش اصلی، هر کدام به نام «رساله» تقسیم شده است. بدین گونه: ۷۹

- ۱ - الرسالة الاولی؛ فی المقدمات و تقاسیم العلوم.
 - ۲ - الرسالة الثانية؛ فی ماهیة الشجرة و تفاصيل العلوم الالکیة المنطقية.
 - ۳ - الرسالة الثالثة؛ فی الاخلاق و التدبیر السیاسة.
 - ۴ - الرسالة الرابعة؛ فی العلوم الطبیعیة.
 - ۵ - الرسالة الخامسة؛ فی العلوم الالهیة و الاسرار الرهانیة.
- فهرست مطالب آن را ذکر می‌کنیم تا جامعیت آن معلوم شود:
- الرسالة ایل؛ فی المقدمات و تقاسیم العلوم

الفصل الاول: في صفة الحكمة و شرح احوالها

الفصل الثاني: في تواريخ «كذاء» الحكماء

الفصل الثالث: في تقاسيم العلوم

الرسالة الثانية: في ماهية الشجرة و تقاسيم العلوم الآلية المنطقية

المقدمة

الفصل الاول: فتن المنطق و علوم اللغات

الفصل الثاني: في ماهية المنطق

الفصل الثالث: في موضح المنطق

القسم الاول: في اكتساب التصورات

الفصل الاول: في دلالة الالفاظ

الفصل الثاني: في الكلّ و الجزئي

الفصل الثالث: في الماهية

الفصل الرابع: في الخارج عن الماهية

القسم الثاني: في اكتساب التصديقات

الفصل الاول: في القضايا و اسمائها و انواعها

الفصل الثاني: في النصوص و الحصر و الاحمال

الفصل الثالث: في الجدول

الفصل الرابع: في جهات القضايا

الفصل الخامس: في التناقض

الفصل السادس: في عكس التقيض

الفصل السابع: في انواع العكس «كذاء»

الفصل الثامن: في القياس و انواعه

الفصل التاسع: في المختلطات التي بين الموجهات في الاشكال الاربعة

الفصل العاشر: لاقتربات الشرطية

الفصل الحادي عشر: في لواحق القياس

الفصل الثاني عشر: في اليرقان و احواله

الفصل الثالث عشر: في الجدول

الفصل الرابع عشر: في قياس الخاطبة

الفصل الخامس عشر: في الاقنعة الشعرية

الفصل السادس عشر: في القياسات المغالطة

الرسالة الثالثة: في الاخلاق و التدبير و انسياسات

الرسالة الرابعة: في العلوم الطبيعية

المقدمة

البحث الاول: في موضوع العلم و مبادئه

البحث الثاني: في تعريف الالفاظ التي اصطلح عليها الحكماء

القسم الاول: في الامور العامة لجميع الاجسام

الفصل الاول: في بيان الجسم و تعريفه

الفصل الثاني: في نفس الجزء الذي لا يتجزى

الفصل الثالث: في بحث الهيولى و الصورة

الفصل الرابع: ايضاً في الهيولى و الصورة

الفصل الخامس: في تنامي الابدان

الفصل السادس: في الجهات و احوالها

الفصل السابع: في احكام الاجسام البسيطة

الفصل الثامن: في المكان

الفصل التاسع: في الحركة و احواله

القسم الثاني: في الاجرام العلوية و السفلية

الفصل الاول: في اقسام البسيط

الفصل الثاني: فيما اشترك فيه البسيط الاربعة

البحث الاول: في طبقات البسيط

البحث الثاني: في قابلية العناصر الكون و الفساد

البحث الثالث: في الصور الترمية

القسم الثالث: في الكيف و المزاج

الفصل الاول: في الاستحالة و التكيف

القسم الرابع: في الافكار العلوية و السفلية

الفصل الاول: المقدمة

الفصل الثاني: في المثلث و الثلج و الشباب و الشيخ

- الفصل الثالث: في الآثار الظاهرة في التجوّر كالهالة وغيرها
- الفصل الرابع: في الرعد و البرق و السواقي و الشهب و غيرها
- الفصل الخامس: في الأمور العارضة على وجه الأرض
- القسم السادس: في الكون الممادني
- الفصل الأول: في المحدثات
- الفصل الثاني: في الكيما و احكام التجريم
- القسم السابع: في النفس النباتية
- الفصل الأول: في القرى النباتية
- الفصل الثاني: في أحوال مختلفة متعلقة بالنبات
- القسم السابع: في النفس الحيوانية
- الفصل الأول: في القرى الظاهرة
- الفصل الثاني: في الحواس الباطنة
- القسم الثامن: في النفس الناطقة
- الفصل الأول: في ماهية النفس
- الفصل الثاني: في تفصيل قوى النفس الناطقة
- الفصل الثالث: في ادراك المجردات وبراكين تجرد النفس
- الفصل الرابع: في حدوث النفس ووسعيتها لكل البدن
- الفصل الخامس: في اخلاق الحيوانات وخراب اسرارها
- الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية: في العلم الالهية والاسرار الربانية
- المقدمة الأولى: في النظر في الوجود
- المقدمة الثانية: في موضح العلم الالهي
- المقدمة الثالثة: في منحة العلم الالهي
- المقدمة الرابعة: في مرتبة تعلّم العلم الالهي
- الفن الأول: في العلم الكلي
- الفصل الأول: في الوجود والشيئية والوجوب والامكان
- الفصل الثاني: في المقولات
- الفصل الثالث: في تقاسيم الوجود
- البحث الأول: في اقسام المتقدم والمتأخر والمآل و اسكانها

البحث الثاني، في انقسام الوجود الى الواحد والكثير
 البحث الثالث، في اقسام الكثير
 البحث الرابع، في انقسام الموجود الى التامة والمعلوم
 البحث الخامس، في انقسام الموجود الى ما بالفضل و الى ما بالقوة
 البحث السادس، في انقسام الموجود الى العادة والتقديم
 البحث السابع، في انقسام الموجود الى الواجب والممكن
 البحث الثامن، في انقسام الموجود الى الكلّي والجزئي وتواجه
 البحث التاسع، في انقسام الموجود الى المتناهي وغير المتناهي
 الفصل الرابع، في تحقيق الوجود الاعتبارية العقلية والذهنية
 فمنها الوجود، وفيه ثلاثة مذاهب

و منها الامكان

و منها الوجود

و منها الجبرية

الفن الثاني، في العلم الالهي

الفصل الاول، في اثبات واجب الوجود
 الفصل الثاني، في أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له
 الفصل الثالث، في الاسماء والصفات الالهية للواجب تعالى
 الفصل الرابع، في نيل الواجب لذاته وابداعه
 الفصل الخامس، في ترتب المعلوم على المنة
 الفصل السادس، في أنّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 الفصل السابع، في دوام جود المبدأ الاول وعدم تسخّله
 الفصل الثامن، في المبادئ والقاباب
 الفصل التاسع، في ترتيب الموجودات
 الفصل العاشر، في تحقيق المثل الانطلاقية
 الفصل الحادي عشر، في تحقيق العالم المثالي
 الفصل الثاني عشر، في ادراك الراسب لذاته والمفاويزات
 الفصل الثالث عشر، في بقاء النفس بعد المفاويزة عن البدن
 الفصل الرابع عشر، في بيان حال النفس بعد المفاويزة

الفصل الخامس عشر: فی التخیل و التشر و التقشا و التقدر و نظام الموجودات

الفصل السادس عشر: فی مقامات العارفين و ذكر الاحوال العارضة لهم

الفصل السابع عشر: فی الجنّ و الشياطين و المردة و الصفايت و النول

والتناسيس، وفيه بيان اصل ابليس و احواله

چنان که ملاحظه می کنید، «شجرة الهیة» کتاب جامعی است در علم فلسفه، کتابی که یقیناً حکمای ایران پس از شهرزوری از آن استفاده برده و از جمله منابع ایشان در تحقیق در باب ماهیت اشیاء می بوده است. اینک به برخی از اهم مطالب بخشهای گوناگون این کتاب نیز اشاره مختصری خواهیم نمود:

رساله اول، پس از ذکر نام کتاب، و وصف حکمت، چنین آغاز میگردد: «فان القيام العالم العلوی والسفل و ابتهاجات جميع الموجودات. ليس إلا بالحكمة التي هي عبارة عن معرفة الموجودات ومعانيها. اعنى بعلم اليقين أو بعين اليقين... فهي أم الفضائل و افضل الوسائل.» (برک، ۱۶)

سپس، شهرزوری، حین بررسی مبانی و روش فلسفه، اقوال فلاسفه را، از جمله: افلاطون، دیمقراطس، سقراط، ارسطو، فیثاغورس «کذا»؛ و بیانات انبیاء، نبی اکرم (ص)، و حضرت مسیح (ع)؛ و نیز نظریات اخوان الصفا (از ایشان به نام: اخوان الصّدق و ابناء الحق، خلّان الوفا و اهل الصّفا، یاد می کند) را در باره حکمت نقل و بررسی می کند، بسبب نگرش خاصی که سهروردی به تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ حکمت دارد، اقوامی، مانند کلدانیان، پراهمه هند، مصریان، ایرانیان، یونانیان، را نیز که صاحب حکمت بوده اند برمی شمرد. احتمالاً شهرزوری اولین فردی است که از سهروردی به نام «الشیخ الالهی» یاد می کند، و ارادت خاصی او به وی و به روش اشراق در همان مقدمه کتاب نمایان است. در این رساله به مباحثی پیرامون تعریف و تقسیمات علوم، نظر آنچه فارابی در کتاب «احصاء العلوم» بیان داشته، نیز بر می خوریم؛

«اعلم انّ الحکمة صناعة نظرية تحصل بنظر العقل، واکتسابه يستفاد بها کيفية ما عليه الوجود في نفسه... واعلم انّ العلوم اما ان يطلب لكونها آلة لغيرها من العلوم، ولا تطلب لذاتها اصلاً، او تكون مطلوبة لذاتها... فالغاية من القسم الاول النظرى هو حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلّق وجودها

وعدمها یا فمالنا، و انما حصول رای فقط. یعنی؛ سواء كان المبتقین بالبرهان او المیان. والغایة من القسم الثانی المصل، هو حصول اعتقاد فی أسر يحصل بالاکتساب، وهو الخبر، لا حصول رأی واعتقاد فقط، بل حصول أسر لأجل عمل؛ فالحاصل؛ أن غایة النظری هو الحق الصرّف، وغایة المصل هو الخیر المفضی. واما اقسام الحکمة النظریة؛ فتثلاثة عند القدماء من الحکماء؛ و هي الطبیعی، والرياضی، والالهی؛ وأربعة عند ارسطو بزيادة العلم الکلیّ الذی فیہ تقاسیم الوجود میزه عن الالهی... (برگ، ۳۲ - ۳۰).

سپس، شهرزوری بتفصیل جزئیات و انواع حکمت نظری و عملی را بیان می کند؛ از علم اخلاق و فروع آن، و از علم سیاست و علم نوامیس (انواع حکمت مدنیّه)، نیز، با نقل قول از «سیاست» ارسطو، و از «کتاب النوامیس» افلاطون، این قسمت از رساله را پیاپی می رساند. در اصطلاح جدید، این بخش از کتاب «شجره الهیه» را می توانیم تحت عنوان مقدمه ای بر روش شناسی فلسفه توصیف کنیم، و این نکته از نظر تاریخ فلسفه شایان توجه است.

در رساله دوم، شهرزوری پس از ذکر مقدماتی در باره چیستی و موضوع منطق، به پیروی از سهروردی (و قبل از او، عمر بن سهلان ساوجی) منطق را به دو بخش اصلی؛ «اقوال شارحه» و «حجج» تقسیم می کند، که با تقاسیم کلاسیک «أرغنون» ارسطویی کاملاً متفاوت است. از علوم آلیّه منطقیه سخن می گوید و اصول و فروع آن را بیان می کند:

«اما الاصل... فهي طبقتان؛ علیا و سفلی؛ فالعلیاء فنون المنطق، والسفل علوم اللغات وانواع الآداب... والعلوم الآلیّه، وإن كان بعضها غیر متغیر، كالمنطق، وبعضها متغیراً، كالآداب؛ لكن کلها اشترکت فی كونها غیر مقصودة بالذات، بل مطلوبة لغیرها». (برگ، ۵۵).

به جزئیات مطالب منطقی در این رساله اشاره نمی کنیم، گر چه در نوع خود شایان توجه است. اما نکته مهم این جهاست که «مقولات» از نه کتاب «ارغنون» خارج شده و بررسی آن صرفاً مرکول به علم کلی شده است. لذا ساختمان این بخش بدین گونه است که در قسمت اول مطالب مدخل، یعنی کتاب

«ایساغوجی» - لفظ، معنا، و دلالت لفظ، الخ - مطرح می شوند؛ و در قسمت دوم، در فصول جداگانه، و با ترتیبی غیر از ترتیب ارسطویی «أرغنون»، مطالب دیگر کتب «أرغنون»، شامل: کتاب العبارة، کتاب القیاس، کتاب البرهان، کتاب الجدل، کتاب الخطایه، کتاب الشعر و کتاب المغالطه، بحث می شوند. نیز متوجه می شویم که برخلاف سهروردی، که اصلاً به کتاب الشعر (بویطیقا) اعتنا نمی کند، سهروردی مفصلاً در مفاد آن وارد می شود؛ و حتی در باب رابطه زبان از جمله زبان عربی، فارسی، و ترکی، و شعر نیز مطالب شایان توجهی بیان می کند (برگه، ۷۱ ظ).

رسالة سوم به فلسفه عمل و توصیف بخشهای آن اختصاص داده شده است. در این قسمت از کتاب، سهروردی مطالبی را که فارابی در قسمت دوم «کتاب الحروف» و در کتاب «آراء اهل مدينة القاضية»؛ و افلاطون در «کتاب النوامیس»، و ابن مسکویه در «کتاب الطهارة»، و دیگران در حکمت عمل نکاشته اند، نقل کرده در باره آن بحث می کند. شایان توجه است که وی در ابتدا استناد به سخن ابونصر فارابی می کند:

«قال ابونصر الفارابی: ينبغي لمن اراد الشروع فی الحکمة ان یکون شاباً صحیح المزاج، متادباً بآداب الاخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولاً؛ ویکون عقیفاً، صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والخناثة والمکر والحيلة» (برگه، ۷۷ ر)

فلسفه عمل را «مقدمه» ای بر فلسفه نظری می داند، و بیان می کند که ادراک مقولات مبتنی است بر «صفای نفس» که خود بر اساس تهذیب اخلاق و تکمیل سیاسات استوار می گردد. در نهایت می توان این قسمت از کتاب را با کتب جداگانه ای چون «اخلاق ناصری» اثر خواجه نصیر طوسی و «کیمیای سعادت» تألیف ابرحامد غزال مقایسه نمود.

رسالة چهارم در باره علم طبیعی است و بیش از هر بخش دیگری از کتاب به تألیفات شیخ الرئیس شباهت دارد. بلکه تلخیصی است جامع از «طبیعیات شفا»، منتها در بسیاری از موارد نظریات اشرافی را هم در باب مسائل طبیعی، اضافه نموده. بشدت با آراء متکلمین در علم طبیعی مخالف

است؛ و در فصل جداگانه ای آراء ایشان را در باب جزئه لایتجزی مورد بحث قرار داده آن را باطل می داند؛ و در این مقام چهار برهان ارائه می کند (برگ ۱۰۱ و ال ۱۰۲ ظ).

رساله پنجم «شجرة الیه» بهترین قسمت کتاب است؛ نوشته مفصل است در علم ما بعد الطبیعه و شرح مبسوطی است از روشهای مختلف در این علم؛ اما، نهایتاً، قصد فلسفیِ روشِ اشراقی، و بیان آن (استفاده از اصطلاحات خاص اشراقی در هستی شناسی بر گرفته از علم الانوارِ سهروردی)، در رابطه با علم کلی و علم الهی، اصل اول و مبنایِ نگرشِ شهرزوری به وجود و شناخت می باشد. پس از مقدمات و تعوت و اشاره به تجلیات اشراقیات ذاتِ باری بر تمام هستی، شهرزوری این قسمت مهم از کتاب خود را چنین آغاز می کند:

«الرساله الخامسة... وهو علم ما بعد الطبيعة من كتاب الشجرة الالهية، وليس رؤاه، في مرتبة شرف، علم؛ لأن شرف العلم معلومه، والمعلوم في هذا العلم هو ذات الذوات، وحقيقة الحقائق، وهو الباري، جلّ جلاله، وصفاته والمقصور من الملائكة ورساء حضرت؛ وهو غمض المعلوم». (برگ ۱۹۳ ظ).

در همین بخش نخستین رساله پنجم به چند نکته مهم، در رابطه با مبانی و اصولِ روشِ اشراقی اتخاذ شده در این علم، بر می خوریم.

اولاً؛ شهرزوری به روشِ مشائی در علم ما بعد الطبیعه اشاره کرده، بیان می کند که روشِ علمای ایشان در اصول، و امور مهم، به خطا رفته است. چنین گفته ای را در آغاز هیچ يك از بخشهای دیگر کتاب ملاحظه نمی کنیم؛ و همین امر مبین این مطلب است که، نسبت به علم ما بعد الطبیعه، روش اشراقی و روشِ مشائی از یکدیگر متمایز می گردند؛ ولو وجوه این دو روش در رابطه با دیگر بخشهای فلسفه؛ منطق، حکمت عملی، و طبیعی؛ مشابهت بیش از متمایز بوده، بل همانکند باشند. وی در این زمینه چنین می گوید: «و اما المذهب المشهور الذي للمشائين (فی ما بعد الطبيعة) فقد وقع لهم سهو عظیم فی كثير من المطالب المهمة، لا تنه على الاعتبارات و الامتحانات الذوقية الكشفية». (برگ ۱۹۳ ظ)

لذا روش ذوق و کشف فلسفه اشراقی را باز از فلسفه مشائی متمایز می کند.

ثانیاً: شهرزوری اختلافات در آراء متکلیفین، و فلاسفه، نسبت به موضوع این علم را بر می شمارد و بیان می دارد که موضوع آن صرفاً هستی شناسی است؛

«اختلف الناس فی موضوع هذا العلم؛ فزعم بعضهم أن موضوعه هو الله تعالى، ويكون المراد معرفة صفاته و أفعاله، و هو باطل لوجهين؛ أحدهما؛ أن وجوده، سبحانه، مطلوب بالبرهان وإثباته إنما يكون فی هذا العلم، فهو من مطالبه فيمتنع أن موضوعاً لهذا العلم؛ وثانيهما؛ أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة لما هو هو؛ وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالكل، والجزئى والوحدة، والكثرة، والقوة، والملة، والمعلول، وأمثالها، وهذه الاشياء لا يعرض لذاته تعالى من حيث هو هو، بل إنما تعرض له من حيث هو موجود. وزعم قوم آخرون، أن موضوع العلم الالهى هو العلل الاربعه، و هو باطل لوجهين... والحق أن موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث أنه موجود» (برگ، ۱۹۴ و)

ثالثاً: شهرزوری در خاتمه مقدمه اول این قسمت از کتاب، موضح اشرافین را در هستی شناسی، حتى قبل از این که مسأله اعتباری بودن وجود را تحقیق کند، بیان می دارد، این موضع بنام اصالت ماهیت مشهور است، سخنان وی در این زمینه چنین اند: «سَطَّهَرُ لَكَ عَنْ قَرِيبَةِ أَنْ الوجود والموجود، من حيث هو موجود، أمران اعتباریان، لا وجود لهما فی الاعیان. وما لا وجود له فی الاعیان لا یصح أن یکون معروضاً للأمور المحققة الوجودية. فلا یصح أن یکون موضوعاً لعلم ما بعد الطبیعیة، فالوجود لا یصح أن یکون موضوعاً له.» (برگ، ۱۹۵ و)

بحث پیرامون دو موضوع اصلی در هستی شناسی؛ اصالت ماهیت، و اصالت وجود، از اهم مطالبی است که کلیه فلاسفه، بخصوص صدر الدین شیرازی، در باره آن تحقیق کرده اند؛ ملاحظه می کنید که به این مسأله، در بندو امر پژوهش در علم ما بعد الطبیعه، شهرزوری نیز اشاره کرده است. می توان گفت که این بخش از کتاب شجره الهیه دائرة المعارف کاملی است از علم مذکور، شامل؛ فن اول، در امور عامه، جوهر، و عرض؛ و فن دوم، در الهی به معنای

اخص. در کلیه موارد بحث پیرامون مسائل این علم، شهرزوری، حل رغم گرایش که به فلسفه اشراقی دارد، تمامی نظریات مشائی، اشراقی، در برخی موارد رواقی، و نیز مباحث کلامی (از جمله مسائل چون اسماء و صفات باری تعالی، خلقت آدم، و بعثت انبیاء) را ذکر می کند؛ و با روشی تطبیقی جزئیات آن را مورد تحلیل قرار می دهد؛ از کمتر مطلبی بدون تأمل و تحقیق کافی رد می شود؛ و لذا این کتاب جامعیت کم نظیری دارد و جا دارد که در باره آن اهل فلسفه بیشتر تحقیق کنند.

برخی از دیگر قسمتهای شایان توجه این رساله عبارتند از:

الف- فصل چهارم از فن اول در هستی شناسی. در این فصل مؤلف بتفصیل مذاهب سه گانه در وجود؛ مشاء، کلام، و اشراق را مورد بحث قرار می دهد. نگارنده تا قبل از اسفار هیچ رساله ای را که در آن مسأله «زیادت وجود بر ماهیت در اعیان» و دیگر مسائل مربوط به دو موضوع اصلی هستی شناسی، بدقت و تفصیل رساله حاضر بحث شده باشد، سراغ ندارد.

ب- فصل دهم از فن دوم در تحقیق مَثَل افلاطونی، در نوع خود کم نظیر است، و احتمالاً مأخذ اصلی رساله ای است یا همین نام از قطب الدین شیرازی. در این فصل شهرزوری، با استفاده از قاعده اسکان اشرف (برگ، ۲۶۷ و)، استدلال «بعض الحکماء» مشاء را در ابطال مَثَل نوریه رد کرده، اثبات می کند که مَثَل افلاطونی معادل انوار مجرد و انوار قاهره، ارباب اصنام نوعیه، می باشد.

ج- فصل یازدهم در فن دوم، با عنوان «فی تحقیق العالم المثالی الشبحی»، در حقیقت دنباله ای است از مباحث فصل دهم، عالم مثال، و عالم خیال، که از آن بعنوان «العالم الاوسط» هم یاد شده، از مسائل خاص فلسفه اشراق است. عالمی است که وجود آن را، به زعم اشراقیون، انبیاء و حکماء اقرار کرده اند (برگ، ۲۶۵ ظ)؛ «مکانی» است که «در» آن تجربات و مشاهدات و مکاشفات دست می دهد با تنهایی چون «اظهار عجایب»؛ «اعمال خارق الماده» (برگ، ۲۶۷ و)؛ «اکرامات و معجزات» (برگ ۲۶۷ ظ)؛ و حتی «سحیر و

طلسمات». باید که بیان داشت که با فتح باب عالم خیال، فلسفه اشراقی از فلسفه مشائی اساساً متمایز میگردد.

د- فصل شانزدهم، با عنوان «فی مقامات العارفین و ذکر الاحوال العارضة لهم»، مشابیه نمط ۹ و ۱۰ کتاب «اشارات» است؛ اما شهرنوری بتفصیل در این زمینه کلیه آراء فلاسفه و عرفا را مورد بحث قرار می دهد؛ و در این فصل مطالبی را اضافه می نماید که در بخش معادل آن در «اشارات» نیامده اند؛ از جمله: شرایط و عطف، مراتب وصول نزد صوفیه و تحقیق در باره اتحاد و اتصال؛ تأثیر اوهام؛ ادراک امور غیبیه و سر رؤیا؛ نیرنجیات و طلسمات.

به همین مختصر بررسی کتاب «شجرة الیه» اکفا می کنیم. شناخت میراث فلسفی ایران زمین، به عقیده نگارنده، حائز اهمیت ویژه ای است. چون از مهمترین نتایج تجربه قوم ایرانی در طی قرون و اعصار، در کنکاش دهری مابین هستی و نیستی، همانا فلسفه است و بیان نهایی آن، که حکمت شاعرانه ایرانی است، و هنگامی، اندیشه، در ایران پویا می بوده، و فرایند فلسفه، خلاق و خردمندانه، احیای این فلسفه، و این میراث با آروش، همراه با شناخت تمامی فلاسفه و آثارشان، انجام می تواند پذیرفت.

شهرنوری هم یکی از این فلاسفه نامدار است؛ و هم کتاب «شجرة الیه» یکی از مشون کهن میراث فلسفی ما.

نسخ مورد استفاده در تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق»

۱: نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» شهرنوری

تج: نسخه دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی، شماره ۲۹۸۱. نسخه ایست به ابعاد ۲۰،۵ در ۱۲،۵ سانتی متر، حاری ۲۱۲ برگ ۱۹ سطری. که ۲۰۳ برگ آن به خط نسخ تحریری قرن ۸ نگاشته شده و مابقی به خط تعلیق متمایل به نستعلیق تحریری قرن ۱۱ و ۱۲ روی کاغذی متفاوت، که احتمالاً جایگزین برگ های ناقص نسخه اصل می باشند. تاریخ کتابت ۷۲۷ ذکر شده، اما در آخرین برگ اضافه شده. قدیمی ترین نسخه ایست که در دست داریم، ولی نا کامل بوده.

و تنها شامل قسم ثانی کتاب است. دو تصحیح قسم ثانی کتاب این نسخه را اصل قرار دادیم - تفاوت های آن با نسخه «ل»، که به آن در ذیل اشاره خواهیم نمود، بسیار اندکند.

ل: نسخه خطی دانشگاه پیل، لاندبرگ شماره ۷. نسخه ایست به قطع ۵ ۲۵ در ۱۹ سانتی متر، حاوی ۲۲۹ برگ ۲۵ سطری به خط نسخ زیبا و محکمی. تاریخ کتابت آن روز شنبه، ۴ جمادی الآخر ۱۲۹۶ است، به خط محمد احمد. نسخه بسیار با ارزشیست که بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده است. در موارد متعددی ناسخ با اضافه کردن عباراتی مانند: نسخه، فی اکثر النسخ، و فی نسخه، تفاوت های نسخ مورد استفاده را ذکر کرده، و در مواردی رای خود را مبنی بر رجحان عبارتی در متن چنین ذکر می کند: «و لعل . . . اصح». در مواردی چند در حاشیه اشاره به اتمام مقابله بخشی از متن شده است: «بلغ مقابله علی اصله». این نسخه یا دقت خاصی تهیه شده و اغلاط آن بسیار اندکند، و یکی از تنها دو نسخه کامل شناخته شده «شرح حکمة الاشراق» شهرزووی می باشد. و با توجه به این که خود بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده، لذا آن را در تصحیح قسم اول کتاب اصل قرار دادیم، و فقط در مواردی مربوط به خود متن «حکمة الاشراق» که متن چاپ شده گریز به وضوح بر «تح» و «ل» رجحان دارد آن را اتخاذ نموده در حواشی متذکر شدیم. به طور کلی «ل» و نسخه «س»، که به آن اکنون اشاره خواهیم کرد، تقریباً معادلند، با این تفاوت که «س» دارای اغلاط فراوانیست و به دقت «ل» تهیه نشده بوده. کلا، «تح»، «ل»، «یو» و «س» اساس متن تصحیح شده می باشند.

س: نسخه خطی کتابخانه سرای احمد ثالث، شماره ۲۲۴۰. نسخه ایست به ابعاد ۵ ۲۶ در ۱۵ سانتی متر، حاوی ۳۶۷ برگ ۱۹ سطری به خط تعلیق نسبتاً درشت بدون نقطه، این نسخه مهور به مهر بایزید ثانیست (قرن ۹ ه. ق.). این نسخه را برای بار اول هلموث ریتز شناسایی نموده، و یکی از نسخ مورد استفاده گریز نیز بوده است.

۲: نسخ و چاپ های متن «حکمة الاشراق» سهروردی

ط: متن «حکمة الاشراق» سهروردی چاپ هانری گربن (تهران، ۱۳۴۱).
تفات های «ط» با «ل-س-تج-یو» هیچکدام اساسی نبوده، و تماما در حواشی ذکر شده اند. اغلاط چاپی «ط» را بدون ذکر در حواشی، تصحیح نمودیم. از جمله تفاتهایی که ما بین «ط» و متن حاضر وجود دارد استفاده صیغه مذکر فعل در تمامی موارد در «ط» می باشد، که همه را با رعایت کامل اصول دستور زبان عربی، و با رعایت از روش متداول تصحیح متون عربی در حال حاضر، پیکراخت نمودیم.

یو: نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.؛ شماره ۱۱۱۱م. نسخه ایست با ابعاد ۱۸ در ۱۲، ۵ سانتی متر در ۱۳۹ پرک ۱۵ سطری به خط نسخ، این نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند. این نسخهای کامل نیست؛ و تنها شامل «القسم الاول» متن تا اواسط فصل ما قبل آخر آن «فی مقاطع الحروف» می باشد. تفات های این نسخه نیز با «ل» بسیار اندک بوده و به تعیین درستی «ل» کمک می نماید.

۳: نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شهرازی

پش: نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.؛ شماره ۱۸۸۱م. نسخه ایست با ابعاد ۲۰، ۵ در ۱۱، ۵ سانتی متر. حاوی ۲۲۴ پرک ۱۹ سطری به خط نسخ و نسخ تحریری. این نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند. تاریخ کتابت آن ۸۸۱ می باشد. نسخه معتبرست که با دقت تمام تهیه شده، و احتمالا یکی از نسخ مورد استفاده در امتنساخ و چاپ «ش» بوده است. در مواردی ناسخ توضیحاتی را در حواشی اضافه نموده است.

ش: چاپ سنگی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شهرازی، تهران ۱۳۱۶. «یش» و «ش» تقریبا معادلند.

«ش»، «ل»، «یو»، «یش» برای بار اول در تصحیح متن «حکمة الاشراق» در کتاب حاضر مورد استفاده قرار میگیرند.



یادداشت ها

* برخی از مطالب این «مقدمه» قبلاً در کتب و مقالات این جانب در نشریات علمی به چاپ رسیده اند. در اینجا با تغییراتی جدید از دستچینی از آن مطالب استفاده شده است. مقالات عبارتند از: «مشاهده»، روش اشراق، و زبان شعر، بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی، ایران نامه، سال هشتم، شماره یکم، زمستان ۱۳۶۸، صص ۸۱ الی ۱۹۶، «سمرقی و بررسی نسخه خطی شجره الهیه اثر فلسفی شمس الدین محمد سهروردی»، ایران شناسی، سال دوم، شماره ۱، بهار ۱۳۶۹، صص ۸۱ الی ۱۱۰۸، «سهروردی و سیاست»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۰، صص ۲۹۹ الی ۴۱۰.

۱- توضیح این مطلب که چرا مستشرقین به دوره مذکور از تاریخ فلسفه در ایران توجیه نکرده اند نیاز به نوشته جداگانه ای دارد. جالب است که در یکی از کتب غربی قرن ۱۹ به مطالبی در باره سهروردی بر می خوریم که حتی در کتابهای بعد نادر است! احتمال دارد که مؤلف آن، فرن کرمر، به متنی از سهروردی دسترسی داشته، چون طالب عنوان شده مآخوذ از شرحی است بر روش اشراقی در فلسفه اسلامی. ر. ک.:

Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1868).

۲- این کمبود را حتی در کتابهای منتشره در دوران معاصر به زبانهای انگلیسی، فرانسه، و آلمانی در باره تاریخ فلسفه اسلامی نیز مشاهده می کنیم. برای مثال:

Abdurrahman Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, 2 vol. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).

آقای بدوی يك بار، هنگام بررسی زندگانی ابو یوسف یعقوب بن اسحق، الکنندی، به متن «نزهة الارواح» سهروردی رجوع کرده است (ج ۲، ص. ۱۳۸۵) و در چند سطری که در باره ادامه فلسفه، پس از ابن سینا، در ایران نگاشته تنها از سهروردی، فخرالدین رازی، جلال دوانی، و ملاصدرا نام برده، و حتی اشاره ای هم به سهروردی و بسیاری دیگر از فلاسفه نکرده است (ج ۲، ص. ۶۱۵). و نیز:

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970).

در این کتاب هم آقای فخری، تنها به «نزهة الارواح» رجوع کرده (ص ۲۲۷). در کتاب ماکس هورتن، که تفصیل از آراء اشراقیون و گرایش افلاطونی در فلسفه اسلام، تحقیق شده است نیز اشاره ای به سهروردی نشده. ر. ک.:

Max Herten, *Die Philosophie des Islam* (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1927)

و البته در کتابهای کم اعتبارتر، اصلاً از فلسفه اشراقی ذکر نشده: مثلاً،

M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Ashraf Publications, 1974).

۳- هانری کرین در ترجمه قسمت دوم کتاب «سکمه الاشراف» که پس از فوتش به چاپ رسیده، در بسیاری از موارد به دو شرح شهرزوری و قطب الدین شهرزای رجوع کرده و قسمتهایی از آن دو متن را هم ضمیمه ترجمه نموده است. ر. ک.:

Sohravardi, *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet (Paris: Verdier: Collection "Islam Spirituel," 1986), cf. pp 289ff.

۴- ر. ک.؛ «تاریخ فلاسفه اسلامی»، ص ۲۸۹:

وی در باره شجره الهیه چنین گفته: «کتابی است» مرسوم به رسائل الشجره الالهیه و الاسرار الربانیة «کذا» که دأیره المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشینیان و پیشکسوتان خود را بطور مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اشراف الصفا و ابن سینا و سهروردی مشروحاً توضیح داده است. کتاب پسال ۶۸۰ پایان یافته است (پس تقریباً نود سال پس از سرکه سهروردی تألیف آن پایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخه دستنویس مشتمل بر بیش از یک هزار صفحه دو رقی موجود است.»

۵- مثلاً: آقای علی اسفر طلی در کتاب خود «تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز» (تهران: نوار: ۱۳۵۱) تنها در یکی دو مورد به ترجمه مرحوم درّی از نزهة الاربواح اشاره کرده است (ص ص. ۱۹۹، ۵۲۱، ۵۲۲)؛ و نیز در کتاب مفصل آقایان حنا الفاسوری و خلّول الجسر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ۲ جلد، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸)، اصلاً ذکری از شهرزوری نیامده.

۶- ر. ک.؛ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، «شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی»، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶)، صص ۲۲۴-۲۲۶.

۷- ر. ک.؛ «تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمشاهیین»، صص ۱۲ و ۲۴. مرسوم درّی در حواشی نسخه اسفار غوثی مطالبی را مرقوم داشته، که آقای صدوقی شماسی آن را نقل کرده اند، و از آن مطالب مذکور معلوم می شود.

۸- ر. ک.؛ شمس الدین محمد بن شهرزوری، «نزهة الاربواح و روضة الانوار» (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی شیرازی، با دیباچه ای در باره تاریخنگاری فلسفه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵). بخصوص صص. صدوشصت و صدوشصت و یک. استاد دانش پژوه معتقدند که شهرزوری در سال ۶۸۷ در گذشته؛ و نیز بر این عقیده اند که رساله «مدینه الحكماء» شهرزوری همان «نزهة الاربواح» وی می باشد - رأی ایشان صائب است (ص، صدوشصت و یک).

۹- ر. ک.؛ «نزهة الاربواح»، تصحیح غوثشید احمد، صص: یب-ج.

۶۰- یاقوت در «معجم البلدان» (قاهرة: مطبعة السعادة، ۱۹۰۶؛ ج ۵، ص ۳۱۲) گفته است که اکثر ساکنین شهرزور در زمان وی کرده بوده اند، آقای تهروند در یادداشت‌های خود، در شرح احوال شهرزور، شمه ای در باره تاریخ شهرزور مرقوم داشته اند. ر. ک. «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان؛ بخش دوم عرفان و حکمای استان زنجان»، ص ۵۸۷، یادداشت، ۱.

۶۱- ر. ک. بروکلین. و عمر رضا کماله، «معجم المؤلفین»، ج ۱۱، ص ۳۲۰. در نسخه موجود از شجرة الیه (برک ۲۸۰ و)، شهرزوری از نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ه. ق. ۱) نقل کرده؛ لذا بهینا مرگ وی پس از این زمان می برده است. ر. ک. S.H. Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 373 n3. شهرزوری «شاکره» سهروردی، نمی توانسته بوده باشد؛ زیرا مسلم است که در سال ۶۸۰ ه. ق. «شجرة الیه» را تمام کرده و احتمالاً در ۶۸۷ ه. ق. هم در قید حیات بوده؛ و چنین سهروردی در سال ۵۸۷ ه. ق. در حلب بقتل رسیده، چنین امری محال است. ر. ک. ۱.

۶۲- ر. ک. «نزهة الارواح»، ترجمه تهریزی، مذکور در بالا، صص ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۳.

۶۳- متون اصل اشراقی مورد استفاده در این مقدمه عبارتند از (۱) «مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کریم، اسلامبول، ۱۹۵۵. در این مجموعه تنها بخش الهیات به رساله مهم چاپ شده است؛ «المشاور و المطارحات»، «المقاومات» و «التلویحات». (۲) «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کریم، تهران، ۱۹۵۲. در این مجموعه اثر مهم سهروردی «حکمة الاشراق»، و «رساله فی اعتقاد الحكماء»، و «قصه الغریبه الغریبه» به چاپ رسیده است. (۳) «مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۹۷۰. در این رساله مهم ترین رساله های عرفانی و فلسفی فارسی سهروردی و برخی دیگر از رسائل عربی وی به چاپ رسیده است. (۴) کتاب «انواریه ترجمه و شرح فارسی حکمة الاشراق»، اثر نظام الدین هروی، تصحیح حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۹؛ چاپ دوم، ۱۳۶۲.

۶۴- سهروردی خود به کلام رمز آمیز، که یکی از مشخصات حکمت اوائل بوده و از مشخصات نهایت حکمت اشراقی نیز می باشد اشاره کرده است. از جمله ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۶۰؛ «مجموعه سوم»، ص ۱۷۸؛ و نیز «انواریه»، ص ۸.

۶۵- سهروردی در رسائل مانند «الواج عمادی»، «هیاکل النور» و جز آنها همواره پس از بیان فلسفی مطلب مورد نظر از راه تأویل آیات قرآنی نیز مسائل پس عمیق را مطرح می کند.

۶۶- برای مثال ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۵۶۵-۵۶۶.

۶۷- ر. ک. ۱. کریم، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ص ۲۷۶-۲۷۷.

۱۸- مهترین منبع تاریخ زندگانی سهروردی کتاب «نزعة الارواح و بوضه الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة»، اثر شمس الدین محمد شهرزوری است. تصحیح خورشید احمد، حیدر آباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۹۹-۱۸۲، نیز ابن ابی اصیبه، «عین الانباء فی طبقات الاطباء»، تصحیح مولر، ج ۱، ص ۱۶۸.

۱۹- ر. ک. ۱ «نزعة الارواح»، ج ۲، صص ۱۹۹-۱۸۲؛ و کریسن، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ص ۲۷۵.

۲۰- ر. ک. ۱ «مجموعه اول»، صص ۵۰۲-۵۰۳، ۱۹۱-۱۹۲. هروی هم در این باره مطالبی می افزاید («انواریه»، ص ۹-۱۱)، نیز شارح در این زمینه اشاره ای می کند به «الحکیم الفاضل و الاسام الکامل زرداشت الاکثر ایجانی فی کتاب الزند»، و هم از حکمای فارسی، حکمای یونان، و دیگران نامی برده است («انواریه»، ۲۰۵-۲۹۹). و از آنان با نام «کبار الحكماء المتألهین» نام می برد.

۲۱- هروی درباره سرچشمه هندی این حکمت به تفصیل مطالبی می آورد و نیز به مکتب فلسفی «ادویتا» چنین اشاره می کند: «این قهر را با هراهمه هند که اعلم زمان خود بوده اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده...» («انواریه»، ص ۳۵).

۲۲- «و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یقتی علیه و غیره یساعدنی کل من سلك سبیل الله عز و جل و هو ذوق امام الحکمة و زینها افلاطون صاحب الایده و انور...». ر. ک. ۱ «مجموعه دوم»، ص ۱۰. و نیز: «و لا تعلم فی شمه المتألهین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیه اعنی فقه الانوار...». ر. ک. ۲ «مجموعه اول»، ص ۵۰۵.

۲۳- در این زمینه عبارت خود سهروردی بسیار گویا است: «دری یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامر آخر. ثم طلبت علیه الحجة حتى لم تطلعت النظر عن الحجة مثلاً. ما كان يشککني فيه شکک...». «مجموعه دوم»، ص ۱۰. شهرزوری در متن شرح حاضر این مطلب را بتفصیل شرح نموده، (صص ۱۴ بعد).

۲۴- مهدی حائری پزندی، «علم حضوری»، (به انگلیسی)، تهران، ۱۹۸۲، و Mehdi Haeri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992).

۲۵- بخصوص در رابطه با «تجارب صحیح»، ر. ک. ۲: مثلاً، «مجموعه دوم»، ص ۲۳۲.

۲۶- ر. ک. ۱ «التلویحات: القسم الثاني»، نسخه خطی برلین ۵۰۷۱ برگه ۱۶۵ و.

۲۷- مثلاً، ر. ک. ۱ «انواریه»، ص ۳۵ بعد: «اذا اعتبر رصد شخص، بطلموسی مثلاً، او شخصین، کیهومع ایرخسی او ارشمیدس و غیرهما، بین ارباب الارصاد الجسمانیة فی امور فلکیه، فکیف لا يعتبر قول اساطین الحکمة و الثبوت علی شیه شاهده»

فی از صادم الرواحیه؟... و ماخذ انبیاء و حکمای الهی می‌باشد و مشاهده است و وحی و الهام؛ هر روز چنین دنبال می‌کند؛ «باید که شخص ریاضات ... بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند. الخ.». ۵.

۲۸- در این باب ر. ک. ۱: به مقدمه «انواریه» به همین قلم.

۲۹- کتاب «الجمع بین تأیید الحکیمین»، تصحیح نصری نادر، بیروت ۱۳۶۸، صص ۹۱ و ۹۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتابها و رساله‌های خود به مسئله ابصار اشاره کرده، از جمله در کتاب «جیدل» یا «طریقا» (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین معلوم، محسوس و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی در این باره در «رسالة نفس» وی (۱۹۸ الف به بعد) بیان شده‌اند. رساله‌های «نفس الفسوف و حقیقه»، (مجله المشرق، ۱۸۹۹، صص ۱۱۰۵-۱۱۱۴) هم در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسئله ابصار. از طرفی دیگر، فلوطرخس در کتاب «الآراء الطبیه» (چاپ شده در «ارسطوطالیس فی النفس»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۳۵۴، صص ۹۵-۱۱۸)، متذکر می‌شود که افلاطون قاتل به خروج شیء از بصر نیست.

۳۰- ر. ک. ۱: اسکندر افرویدی، «فی الرد علی من یقول ان الابصار یکون بانفعاعات البخارجه عند خروجها من البصر»، در «شروح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیه و رسائل أخرى»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۳۶۰، صص ۲۶-۳۰.

۳۱- ر. ک. ۱: «مجموعه دوم» صص ۱۷-۱۰۴، در «حکومه» ۸ و ۹ که دو آن سه‌روزه‌ای آراء مختلف را پاره‌ای ابصار را رد می‌کند.

۳۲- این مطلب را سه‌روزه‌ای در «المشارع و المناقصات» (بخش طبیعی، طبع نشده) مفصلاً مورد بحث قرار داده است.

۳۳- ر. ک. ۱: «انواریه»، ص ۱۶۱، «أما صور مرئیة که بدون مرآیا در عالم شهادت دیده می‌شود به علم حضوری اشرافی است که حادث می‌شود، این اشراق در وقت مقابله جسم به بصر و صحت قوه باصره و سلامت او از خلل و هیر آن؛ آموزی که از جمله اجزای علمت تامة حصول اشراق حضوری است. ۵.

۳۴- منابع اصلی تاریخ حیات سه‌روزه‌ای عبارتند از:

این ایس اصیحه، «عین الانباء فی طبقات الاطباء»، تصحیح مولر، ۱۸۸۶؛ باقرت، «ارشاد الاریب»، تصحیح مارگولیس، ج ۶، ص ۲۶۹؛ قفطی، «تاریخ الحکماء»، تصحیح بهمن دارایی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۴۵؛ ابن خلکان، «وفیات الاعیان»، بیروت، ۱۳۶۵، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴؛ سه‌روزه‌ای، «نزهة الأرواح»، تصحیح غروشمید احمد، صدر آباد، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹، ۱۴۳.

۲۵- «نزعة الارواح»، ج ۷، صص ۱۲۵-۱۲۶.

۲۶- برخی از مورخان صحبت از الحاد سهروردی کرده‌اند. از جمله، ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۲۷۲. محمد ابرویان، به نقل از «الاستان الجامع فی تاریخ الزمان»، از عباد استهبانی، چنین نقل کرده که دو تن از فقهای حلب، برادران جهیل، بخصوص با آراء سهروردی در باب خلقت و ارادة الهی مخالف بوده‌اند. ر. ک.: محمد ابرویان، «اصول الفلسفة الاشراقية»، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶.

۲۷- ر. ک.: «مجموعه دوم»، صص ۱۱۱-۱۱۲؛ «الصوفية والمجرون من الاسلاميين سلکوا طرق الحکمة ووصلوا الی ینوع النور».

۲۸- محمد معین، «مزدیسنا و ادب فارسی»، ج ۱، تهران، ۱۳۶۴، صص ۴۱۲-۴۲۴.

۲۹- «مجموعه دوم»، صص ۱۵۶-۱۵۸.

۳۰- لیو اشتراوس،

Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glenco: Free Press, 1952), p. 9.

۳۱- حکمای متأله بالاترین گرده فلاسفه‌اند. این حکماء، چنانچه در «انواریه» آمده، «از حکمت و نبوت نصیبی تمام داشته‌اند»، به گفته ناصر خسرو؛ مثاله یختی خدا شونده، و به گفته ابن سناء «النبی یشیر عن مسائر الناس بتأله»، و ر. ک.: سهیل افشان، «واژه نامه فلسفی»، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۰، سهروردی، اسا، «تأله» را محدود به آنها نمی‌کند.

۳۲- «مجموعه دوم»، صص ۱۱۱-۱۱۲. هروی در «انواریه» (ص ۱۱) دو نوع حکومت حق را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انصاء و برخی شاهان اساطیری مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال.

۳۳- ابو نصر فارابی، کتاب «مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة»، تصحیح ریشارد والترز، اسکفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.

۳۴- «مجموعه دوم»، ص ۱۱.

۳۵- «مجموعه سوم»، صص ۸۱-۸۲.

۳۶- فارابی، همان.

۳۷- «مجموعه دوم»، ص ۵۰۴.

۳۸- همان، ص ۵۰۵.

۳۹- همان، صص ۵۲-۲۸ و ۱۸۶.

۴۰- همان، صص ۷۵ پیوست.

- ۵۱- همان، ص ۱۰۸.
- ۵۲- همان، ص ۱۹۴.
- ۵۳- ابر علی سینا، «الاشارات والتنبیها»، تصحیح حسن ملک‌شاهی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۴۳۸ پیوست.
- ۵۴- کتاب معروف هانری کرین بنام «اسلام ایرانی»، پاریس، ۱۹۷۲.
- ۵۵- سهروردی، «حکمة الاشراق»، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، ب. ت.
- ۵۶- مرحوم بهیج الزمان فیروزانفر در «زندگانی سولانا جلال الدین»، تهران، ۱۳۵۶، صص ۲۴-۲۸، از کتاب «مختصر تاریخ سلاجقه» چنین نقل می‌کند: «علاء الدین کی قباد، که از اکابر دهر و قنلای عصر بود . . . در اجزاء حکمت از مستفسدین شهاب الدین مقتول بود».
- ۵۷- همان، ص ۱۸۴، و نیز چواد مشکور، «مقدمه ای بر اشعار سلاجقه» دوم، تهران، ۱۳۱۹، ص ۹۲.
- ۵۸- «مجموعه سوم»، صص ۱۱۰-۱۱۵، و ۱۶ پیوست.
- ۵۹- هانری کرین، همان، صص ۹۶-۱۰۰، ۲۳۶-۲۴۰، ۲۵۱-۲۵۳.
- ۶۰- «مجموعه سوم»، ص ۸۱.
- ۶۱- همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.
- ۶۲- «مجموعه دوم»، ص ۲۴۲ حواشی.
- ۶۳- «مجموعه اول»، ص ۵۹ پیوست.
- ۶۴- «مجموعه دوم»، ص ۲۴۲.
- ۶۵- «مجموعه سوم»، ص ۷۶.
- ۶۶- «مجموعه اول»، ص ۴۹۶.
- ۶۷- «مجموعه سوم»، صص ۴۴۶-۴۴۷.
- ۶۸- «مجموعه اول»، ص ۱۱۴.
- ۶۹- همان، صص ۱۰۲-۱۰۴.
- ۷۰- «فلسفه تطبیقی»، اصطلاح جدیدی است؛ و در متن عربی و فارسی به‌کار نرفته است. در متن فلسفی غربی هم، معادل آن کمتر استفاده شده است. حتی، برای مثال، به این نکته اشاره می‌کنیم که، در معتبرترین دایرة المعارف فلسفه به زبان انگلیسی نه تنها مقاله جداگانه‌ای تحت عنوان مذکور وجود ندارد، بلکه این اصطلاح، بعنوان موضوع، در مقالاتی تحت عنوانهای دیگر نیز به‌کار نرفته است. لذا، اصلاً شرحی از این روش فلسفی را بیان نخواهیم داشت. «فلسفه تطبیقی» را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم نمود: ۱- روشی در فلسفه که دو یا چند ساختمان فلسفی مجزا از نقطه نظر زبان، مبانی و کارکرد ساختار نسبت به غایت و مقصد فلسفی، یا یکدیگر مقایسه می‌شوند. مثلاً، متکاسی که فلسفه بودائی و فلسفه چینی دانویست را کلاً در مقام مقایسه با یکدیگر

بستجیم؛ ۲- هنگامی که يك، یا چند مسأله فلسفی را، شامل در خود فلسفه در نظر گرفته آراء مختلف فلاسفه و مکتبها را نسبت به مسأله مورد بحث مقایسه کنیم. مثلاً، مطلب مقولات، می گوئیم مقولات از نقطه نظر ارسطو (در مشون نگاشته خود وی) تعدادشان ۹ می باشد، و نظریات وی را تحقیق می کنیم، سپس بیان می کنیم که در مشون واقعی مقولات به ۴ قسم تقسیم می شوند و دلائل و قوتون را بیان می کنیم. در نهایت، ولو الزامی نیست، می توانیم نتیجه گیری کنیم که، مثلاً، نظریه ارسطو متقن تر می باشد. در این روش دوم، که منظور ماست، هر آینه تمامی نظریات را بیان کنیم بحث ما کاملاًتشر خواهد بود. برای مثال ارسطو از این روش کمتر استفاده می کند، چون منظور وی بررسی مسأله ای است از دیدگاه ساختمان فلسفه خود وی. وی روش شهرزوری، و صدر الدین شیرازی در اسفار و مهرداداد در قیاسات، روشی است تطبیقی، و مثلاً، در همین زمینه، شهرزوری در هنگام بررسی مسأله علم هاری، ابتدا کلیه نظریات علمای مشرکه، عرفا، ارسطو، افلاطون، مشائون (به خصوص فرغیویس)، و اشراقیون را نقل کرده سپس نظریات خود را در باره هر کدام بیان می کند؛ و منتهی، در آخر امر، گرایش خود را به يك یا چند مکتب بازگو می کند. این روش در بسیاری از مشون فلسفی قرن هفتم ق. به بعد بکار گرفته شده است. اسفار صدر الدین شیرازی شایعکاری است از کار برد این روش. به يك نمونه اعلا، در بررسی این روش، نوشته هانری کربن اشاره می کنیم:

Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Tehran, 1977).

کتابشناسی این روش فلسفی در کتاب ذیل آمده:

Internationale Bibliographie zu Geschichte und Theorie der Komparatistik, herausgegeben von Hugo Dycerink: gemeinsam mit Manfred S. Fisher (Stuttgart: A. Hiersemann, 1985).

۷۱- ضیاء الدین درّی اصفهانی (۱۲۱۳-۱۲۷۵ ق.)، از مفاخر حکمای دوره معاصر است. ترجمه ایشان از «تفه الاوارج» به نام «کنزالحکمة» (تهران: دانش، ۱۳۱۶) نخستین کتابی است. در دوران معاصر، حاوی شرحی از افکار شهرزوری (صص ۱۱ و ۱۲)، ایشان معتقدند که شهرزوری در فلسفه اشراقی پس از سهروردی مرتبشی پس رفیع دارد.

۷۲- ر. ک.، «کنز الحکمة»، ص ۱۲. ایشان معتقدند «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی مأخوذه است از شرح شهرزوری، نگارنده این سطور پس از تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری آن را با چاپ سنگی شرح قطب الدین شیرازی (تهران، ۱۳۱۶) مقایسه نموده است و نظر مرحوم درّی را تأیید می کند. در شرح شیرازی، اما، به هیچ موردی که از شهرزوری به نام ذکر شده باشد، بر نمی خوریم.

۷۳- ر. ک.، قطب الدین شیرازی، «درة التاج لفرّ الدیاج»، بکوشش و تصحیح سید محمد مشکوة (تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷-۱۳۲۰). آقای مشکوة در مقدمه خود در باره این کتاب چنین نظر دادند (صص ۱ و ۲-ث): «در کتاب حاشیه فلسفه از جمودات مشائی پیرون آمده - با ذوق اشراق طراوت یافته است... کتابی است که اقسام مهم

حکمت را از نظری و عملی بر طبق تقسیم ارسطو در بر گرفته، و با اهم مزایای اهرانی آن علم آراسته است؛ یا: دائرة المعارفی است - که نخست در فضیلت دانش - و دانشجویی - و دانش آموزی، سخن رانده؛ سپس دوازده رشته علم که یک نفر حکیم را در قرن هفتم بکار بوده به تسمی گرد آورده، که در بسیاری از این علوم رساله مفرد هم پدیدن خوبی در دست نیست.»

۷۴- کتاب «نزهة الارواح» در تاریخ فلسفه حاوی شرح حال و آراء ۱۲۰ تن فلاسفه می باشد. آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی این کتاب شرح مبسوطی از آن را در مقدمه خود نگاشته اند. آراء مستشرقین، از جمله ادوارد زاخاو، مصحح و مترجم «الآثار الباقية» بیرونی، را در باره این کتاب معظم تاریخ فلسفه بیان داشته اند. ر. ک. «نزهة الارواح» و «روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة»، تصحیح السید خورشید احمد (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۶)، صص: ط-لد.

۷۵- شهرزوری دارای رساله ای است به نام «مدینه الحكماء» و نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس، تهران، موجود است. رساله دوم «شجرة الالهة؛ فی الاخلاق و التدبیر و السیاسات» هم در حکمت عملی است. ر. ک. فهرست مطالب نسخه خطی کتاب مذکور در مقدمه حاضر. رساله دوم «شجرة الالهة» در علم منطقی است و رساله چهارم در علم طبیعی، و رساله پنجم در علوم الهی. رساله دیگری هم از وی در علم الهی موجود است به نام «الرموز و الاحوال الالهية فی الانوار المجررة المکتوبة» (قاهره، مخطوط، رقم ۲۴۹). نیز ر. ک. هانری کریه، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه دکتر اسدالله مشیری (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱)، ص ۲۸۹؛ ایضاً، ر. ک. کریم نیرومند، «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان، بخش دوم: تاریخ عرفان و حکمای ائستان زنجان» (زنجان: کتابفروشی زنجان، ۱۳۶۶)، ص ۵۸۸. آقای نیرومند تحقیق جامعی پیرامون زندگانی شهرزوری کرده اند، و الحق به تمام منابع موجود رجوع کرده و احوال و پیرا استادانه شرح نموده اند.

۷۶- آقای منوچهر صدوقی دوران پس از شهرزوری تا ظهور صدرالدین شیرازی، صدرالمثلهین، را «دوران قنوت» نامیده و اضافه کرده اند که: «اواخر دوره قنوت آراسته است به ظهور میرفندرسکی صاحب قصیده حکیمه شهریه، و میرداماد صاحب قسرات؛ و این روزگاری تیران با عهد ظهور صدرالمثلهین یکی انگاشت با از مقومات آن پنداشت.» و ر. ک. کتاب کم نظیر آقای منوچهر صدوقی، «تاریخ حکماء و عرفاء و متأخرین صدرالمثلهین» (تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹)، ص ۹۱.

۷۷- جهت کسب اطلاع بیشتر از تقسیمات علم الهی، ر. ک. محمد حسین فاضل ثوئی، «الهیات» (تهران، ۱۳۳۳)، ص ۱.

۷۸- همان.

۷۹- ر. ک.



علائم اختصاری

- ل؛ نسخه خطی دانشگاه ییل، لاندبرگ شماره ۷.
- س؛ نسخه خطی کتابخانه سرای احمد ثالث. شماره ۳۲۳۰.
- تح؛ نسخه دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی. شماره ۲۹۸۹.
- ط؛ متن «حکمة الاشراق» سه‌بردی چاپ هانری گرن (تهران، ۱۳۳۱).
- یو؛ نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.؛ شماره ۱۱۱۶. ن
- یش؛ نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای.؛ شماره ۱۸۸۱. م
- ش؛ چاپ سنکی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شهرازی، تهران ۱۳۱۴.
- م؛ توضیحات مصحح در حواشی.
- ص؛ صفحه.
- س؛ سطر.
- ح؛ حواشی تسخ و یا متون چاپ شده.
- <>؛ اضافات مصحح در متن؛ و نکات اضافه شده از جانب مصحح در حواشی.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



«الْقُدْرَةُ الْمُشْرُوزَةُ»

5 اللَّهُ يَا لَطِيفُهُ، يَا لَئِيسُ وَلَا تَعْلَيْتَن، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِلْمُخْتَلَفَةِ يَا فَائِضُ الْجُودِ الْإِزْلُ^١، وَتَاظِمُ الْوُجُودِ السَّرْمَدِي، وَوَاهِبُ الذُّوَاتِ
الْشَّرِيفَةِ الْقُدْسِيَّةِ، وَمُكَمِّلُ النَّفْسِ الْنَفِيسَةِ^٢ الْإِنْسِيَّةِ، وَمُعَرِّكُ الْكُرَاتِ الْفَلَكيَّةِ
بِالْإِشْوَاقِ الدَّائِمَةِ الْعُلُويَّةِ، وَمَرْوِجُ الْأَرْكَانِ السُّفْلِيَّةِ بِالقُوَى الْعَالِيَةِ الْفَعْلِيَّةِ؛ فَخَلَقْتَ
10 مِنْ ذَلِكَ الْإِزْدَوَاجِ وَالْإِمْتِزَاجِ صُوراً مُخْتَلِفَةً الْإِسْتِقَامَةَ وَالْإِنْمَوَاجَ^٣ وَمُتَبَايِنَةً الْإِنْفِرَاجَ
وَالْإِتْسَاجَ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَيُونِ الْإِمْتِشَاجِ، نَمَّ تَمَّتِ الْوُجُودِ
بِالْإِنْسَانِ الْمُتَمَرِّعِ بِالْإِبْتِهَاجِ وَالْإِنْخِرَاجِ، تَبَارَكْتَ فَيَ بِهَاءِ جَلَالَةِ
وَحْدَانِيَّتِكَ فَلَا لِنْتِقَالَ، وَتَعَالَيْتَ فَيَ كِبَرِيَاءِ أُلُوهِيَّةِ فِرْدَانِيَّتِكَ فَلَا زَوَالَ.

إِنَّكَ خَشَعْتَ أَسْمَاعَنَا وَاجْهَارَنَا، وَأَسْرَكَ انْقَادَاتِ مَظَاهِرِنَا وَاشْبَاحَنَا،
15 خَضَعْتَ لِعَظَمَتِكَ الرِّقَابَ، وَلَانْتَ لِهَيْبَتِكَ الشُّمَّ الصَّعَابِ؛ لَيْسَ لِيَذَاتُكَ الْمُقَدَّسَةَ
النُّورَانِيَّةَ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا تُقَدِّمُ أَحْسَانَتِكَ أَمْدَ مَعْدُودٍ، وَلَا لِهَيْبَتِكَ الْإِلَهِوْتِيَّةَ
نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَلَسْتُ ذَا وَائِدٍ وَلَا مَوْلُودٍ، فَالْقُوَى الْوَهْمِيَّةَ عَاجِزَةً عَنْ إِدْرَاكِكَ
وَتَجَدُّرِكَ، وَكَذَا الْخَيَالِيَّةَ لَا يُمْكِنُهَا تَصَوُّرُكَ تَقْدُسُكَ عَنْ الْغَايَةِ وَتَبَرُّكَ عَنْ النِّهَايَةِ.

^١ س: الأول

^٢ ل: النفسية

^٣ ط: الانمزاج

وَيَكُونُ كَذَلِكَ، وَقَدْ تَحَوَّرَتْ فِي كَيْفِ عَظَمَتِكَ عَقُولُ الْمُفَلِّدِ،
وَاطْمَئَنَّتْ فِي إِدْنَى طَبَقَةٍ مِنْ أَثْنَاءِ أَفْهَامِ الْفَهْمَاءِ؟ غَرِقْتَ فِي أَمْرِ لَجِيجِ سَنَاءِ
مَعْرِفَتِكَ الْبَابِ الْإِلَهِيَّ، وَغَرِسْتَ فِي التَّمَبُّهِ عَنْ أَحْوَالِ رَمِيَّتِكَ السَّنِ الْفَصَحَاءِ
وَالْخَلْبَاءِ؛ فَكَانَ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَسْبَلْتَ مِنَ الْغَطَاءِ^٤ وَدَفَعْتَ مِنَ الْبَلَاءِ.

- 5 **وَالْكَفُّ الشُّكْرَ عَلَى مَا أَوْلَيْتَ مِنَ التَّمَاءِ وَجَلَّوْتَ الْبَصَرَ عَنِ الظُّلْمَةِ**
وَالْمَاءِ، حَمْدًا يَرْفَعُنَا عَنْ حَضِيضِ الْكَدْرِ إِلَى أَوْجِ الْأَنْوَارِ وَالْأَضْوَاءِ وَمَصْدَرِ
الْجُودِ وَالْخَاءِ.

- وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةً تُطَهِّرُنَا مِنْ دَنَسِ الطَّبَاطِيعِ**
وَالْأَهْوَاءِ، وَتَجِدُنَا إِلَى عَوَالِمِ الْفَسْحَةِ وَالْفَضَاءِ، ثُمَّ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مَلَكٍ
حَضَائِرِ الْقُدُسِ، وَرِزْسَاءِ بَقَاعِ الْأَنْسِ، لَا سِيَّمَا الْمَحْمُودِ إِلَى الْعَرَبِ وَالْمَجْمُومِ،
10 **وَالْمَخْصُوصِ بِالشَّرَفِ وَالْكَرَمِ، مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى أَفْضَلِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَأَعْظَمِ**
السَّالِكِينَ وَالْأَصْفِيَاءِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ نَجْمِ الْمُهْتَدِينَ، وَدُجُومِ
الشَّيَاطِينِ، وَسَلَّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

- وَيَهْدِي^٥، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ هَبْطِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ مِنَ الْعَالَمِ الْمَلُومِ الْمَقْلُوبِ إِلَى**
15 **الْعَالَمِ السُّفْلِ الظُّلُمَانِيِّ لِكَيْ تَتَكَمَّلَ بِالْعَزَمِ وَالْمَعَارِفِ الْحَقِيقَةِ لِخُلُوقِهَا فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ**
عَنْ ذَلِكَ، وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْهَا الْوَصُولُ إِلَى تِلْكَ الْعُلُومِ إِلَّا بِعَدِّ الْكَدِّ وَالْاجْتِهَادِ فِي زَمَانٍ
طَوِيلٍ؛ رَدَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَعَاوَنَةِ الْبَدَنِ وَقُوَّاهُ، وَالْبَدَنُ لَا يَقُومُ إِلَّا بِالْإِعْذِيَةِ
وَالْمَلَأْسِ وَالْمَسَاكِينِ وَمَا يَتَجَمَّعُ مِنَ الْأُمُورِ اللَّذِيذَةِ؛ فَرَجِبَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ
مُقَدَّرَةً مَحْدُودَةً مُضْطَرِبَةً بِالْإِعْتِدَالِ، لِئَلَّا تُخْرِجَ عَنْهُ إِلَى أَحَدِ طَرَفِي الْإِقْرَاطِ
20 **وَالْتَضَرُّبِ، فَتَكُونُ بِالْأَوَّلِ خَارِجَةً عَنِ الْحِكْمَةِ الَّتِي لَا جِلْهَافَ خُلِقَتْ اللَّذَاتُ الْبَدَنِيَّةُ**

^٤ ط: أسبلت من الغطاء، س: أسبلت من الغطاء

^٥ ط: جالوب

^٦ ط: أما بعد

وسبب ذلك تنوع علاقاتها ويشهد ميلها الى عالم الغربة، فتخرج بذلك عن الكمال^٧. والثاني يحصل اتلاف البدن الذي يقاته سبب لتحصيل الكمال المؤدى الى الاتصال. فلماذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق، ضمناً وخبياً، لان الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة، والشهرة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم. وعلى تقدير الحصول ايضا تتمكن في جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيء وتستحكم لها العلاقة، وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية. فاذا فارقت النفس البدن متقوية بمقاييق الموجودات وسرسة بها متقطعة العلاقة عن العالم السفلى وضعفه عرج بها الى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الاوفى، ملتذة بالجمال الاثني ومسرورة بالبهاء الابدي، لكونها حصلت المناسبة المرجوة للانضمام. وقد قيل ان الجنسية علة للضم^٨ وان فارقت بالعكس فعالها يكون بالعكس. واذا علمت ان كمال الانس^٩ بالعلوم النظرية وان العلم بالحكمة العملية نظري ايضا، وان تهذيب الاخلاق انما جعل لتفريغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فانساعدة الانسانية مقرونة^{١٠} بتحصيل العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، واعنى بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم، لان تغير العلم تابع لتغير المعلوم، فاذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك. وهذا كالباري تعالى، والعقول والنفوس والافلاك والكليات والعناصر والمركبات.

واما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية اعنى ما يتغير العلم به، ويتبدل بتبدله وتغيره. وهذا كالتحسوس، واللغة، والاشعار،

٧ ط: الحكمة

٨ ط: او ضيفه

٩ ط: الضم

١٠ ط: الانفس

١١ ط: مقرونة

والخطب، والرسائل، وأمثالها من الآداب، فإنها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الامة والشرعية المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. وأعظم الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما لندرس في زماننا هذا نحو اليونان وإسماعيلهم^{١٢} ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة. واما 5 علم الفقه، وانه علم سياسة المَدُن، فيكَلِّتُه^{١٣} لا يندرس وإنما تدرس بعض الفروع وتتبدّل الاحكام وتتغيّر وتتقل من امة الى امة. وكذا علم اصول الفقه، وإن كان في هذا سرّ سنشير اليه فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وإذا علمت هذا، فاعلم ان الكمال الحقيقي إنما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقة. واما ما 10 لا ثبات له فلا نحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال حقيقي وإن كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمي. وإذا تلخص لنا ان السعادة مشروطة بالمعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول ان العلوم الحقيقية تنقسم الى قسمين، ذوقية كشفية، وبحثية نظرية.

فالقسم الاول، يُعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا يفكر ونظم 15 دليل قياسي او نصب تعريف حدّي او رمي، بل بانوار اشراقية متتالية متفائنة لسلب النفس عن البدن وتبيين معلقة تشاهد مجردها وشاهد ما فوقها مع العناية الالهية. وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل اليها من الحكماء ولا تحصل الا لافراد من الحكماء المثاليين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانا، 20 كإغاثاؤديمون، وهرمس، وأبذاقلس، وفثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وغيرهم من الافاضل الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم

١٢ ط: ولتنتهم وإسماعيلهم ونسبهم

١٣ ط: فكللته

وتقدمهم . وهؤلاء وإن كانوا «قد» أكثروا كدهم^{١٦} فى الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث . بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها يقوى أمام البحث . أرسطو ، على التهذيب والتفصيل ؛ ولهذا قال المعلم الاول : «ان الاولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وإن اخطأوا فى بعض الأمور الطبيعية فقد احسنوا فى حل الأمور الالهية»^{١٧} ؛ ومنهم متأخرون تأخروا عنه ، لكن هؤلاء كانت 5 حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا ، لان أرسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول والاستئلة والاجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية . ولا سيما مع انضمام حب الرئاسة الى ذلك ، ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقل الى قريب من زماننا هذا . ولما امتد الزمان وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل الى معاينة الانوار المجردة ولطافة ماخذهم 10 فى مفارقة الانفس بعد غراب البدن او لا مفارقتها ، وانطسست ادلتهم وحرف^{١٨} عليهم غيرها الى ذلك .

وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور حتى ان بعض المستعدين ، ممن لا يرضى بالبحث الصرف ، اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على ما ينهض ؛ فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص الى المطلوب ، ولم يزل 15 طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من افق اليقين^{١٩} ، واشترقت انوار الحقايق من المحل الاعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة ، مظهر الدقايق وفائض الحقايق ، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمتخراط فى ملك عالم الجبروت ، بقية السلف سيد فضلاء

^{١٦} طه ، وإن كان أكثر وكدهم

^{١٧} ج. د. ، أرسطو ، «ما بعد الطبيعة» . 23-984-24-983

^{١٨} طه حرف

^{١٩} طه النفس

الخلف، وأفضل المتقدمين والمتأخرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة
والحق والدين السهروردي^{١٨} قدس الله نفسه وروح ربه، وشرع في اصلاح ما
افسدوا واطهار ما طمسته الادوار^{١٩} وتفصيل ما اجملوا وشرح ما اشاروا اليه
ورمزوا وحلّ ما انقلب واشكل واحياء ما مات ودثر، وشمّر عن ساق الجدّ في
التصبب للحكماء الأول والذبّ عنهم ومناقضة من ردّ عليهم، وبالف في نظرهم اشدّ
مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عسى وحيرة، لكن بكشوف حاصلة^{٢٠} من
رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامة، فانه، رضى الله عنه، كان مبرزاً في
الحكمتين، الكشفية والبحثية، بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره،
وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه، نطق بأمور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احد سواه،
لا من الحكماء ولا من اهل الذوق. وذلك يدلّك على ان له قدماً راسخاً في
الحكمة وهداً طويلة في الفلسفة وجناناً ثابتة في الكشف والفدوق^{٢١} في فقه الانوار،
كما قال:

آياتُ ثبوتِ الهوى عي ظهرت قبل كُتبت وفي زمانى اشتهرت^{٢٢}

وانما تقف على هذا كله اذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها
واحوالها.

ونكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيّما كتاب «حكمة الاشراق»
المخزون بالمعجيب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم يُر على بساط الارض

١٨ م: + لير الفرح

١٩ م: + والاكوار

٢٠ م: مكشوف حاصلة

٢١ م: خروقا

٢٢ فز جمله ابحاث منسوب به سهروردي، ر. ل. د. سهروردي، «حكمة الاشراق»، تصحيح

- اعظم منه ولا اشرف واصبح واتم واتقن^{٢٢} في العلم الالهي وغيره؛ فهو الخطب العظيم والأمر الكريم الا انه كنز مخفي وسر مطوي وله طرق مخصوصة تصل اليه منها وقل من يسلكها ويعرفها^{٢٣} ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحل رموزه^{٢٤} لاشتغالهم بأمور الدنيا ولأفهام وعاداتهم بكلمات المشائين، فلاجرم بقى هذا الكتاب مهملًا متروكًا لصعوبة ماخذه ودقة 5 سلكه. ولما يسر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقايقه ودقايقه وأوضح بالنظر المستقصى غثه وسمينه وبأمر آخر دفيقه وجليله، وكنا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زمانًا طويلًا لا بخلًا وشحًا بل لنموض ماخذه ودقة غوره ومباحثه ولقلة الطالبين المخلصين والمستعدين الفاضلين، ول موت العلم والحكمة وقلة اهل الفضل والعقل وكسود سوق 10 الحكمة في هذا الزمان، الا انى لكثرة الاسفار والجولان^{٢٥} في البلدان وكثرة تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكية والهيم العالمة ظهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه وعظمت دواعى الاذكاء في تحصيل حكمه وقلايده، وتوفرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيما كتاب «حكمة الاشراق» الذى لا يليق الشروع فيه الا بعد قطع عقبات العلم والامثلاء 15 من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب. ولم يقع لنا ولا نغيرنا كتاب اصح منه في العلم الالهي والسلوكي، فلما كان الأمر على هذا رأيت ان احرز شرحًا جامعا لاصوله وفروعه، محتويا على قواعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذبًا من القشور والفضول مشتملا

هانرى كرين، ذيل ص ٧

^{٢٢} ط: انفس

^{٢٣} ط: او يعرفها

^{٢٤} ط: او يكشفه سمونه

^{٢٥} ط: الحولان

على الابواب والفصول سالكا فى ذلك ايضاح غوامضه ورموزه وموضحا حلّ نكته ونصوده^{١٧} وكاشفاً عن رموزه واشاراته وباحثاً عن عيون قواعده وإيمانياته، طالباً فى ذلك كله تحقّق^{١٨} الحقيق وأصالة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل البهيل للسالكين الى جناب القدس وحضرة الأنس، المتطلعين الى الحضرة الالهية، الراقين الى المعارج العلوية، راجياً بذلك الاجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد والثواب^{١٩} المزيّد.

وما توفيقى إلا بالله، عليه توكّلتُ واليه انيبتُ.

١٧ ط: نصوده

١٨ ط: تحقّق

١٩ ط: الثناء

المقدمة للسهروردي^{٢٠}

قال الشيخ الالهى قدس الله نفسه وروح رسد^{٢١}:

(1) بِحَوْلِ وَبِكَوْنِهِ اَللّٰهُمَّ وَعَظَمَ قَدْرُكَ وَعَزَّ جَارُكَ وَعَلَتْ سُبْحَاتِكَ وَتَعَالَى

جَدُّكَ؛ صَلِّ عَلَى مُصْطَفِيكَ وَاَهْلِ رِسَالَتِكَ عَمُومًا وَخُصُوصًا عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى

سَيِّدِ الْبَشَرِ الشَّفِيعِ الْمُشَفِّعِ فِي الْمَحْشَرِ؛ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَاجْعَلْنَا بِتُورِكَ مِنْ
5 الْغَائِزِينَ، وَلَا تَلَاثِكَ مِنَ الْذَاكِرِينَ وَلِغَمَائِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ.

(2) وَيَكْفِيهِمْ. اَعْلَمُوا اخوانى ان كثرة اقتراحكم فى تحرير «حكمة الاشراق»

ارغمت عزمى فى الامتناع وازالت ميل الى الاضراب عن الاسفاف. ولولا حق لزوم

وكلمة سبقت وامر ورد من محل يُفْضَى عصيانه الى الخروج عن السبيل، لما كان لى

داعية الاقدام على اظهاره، فان فيه من الصعوبة ما تعلمون؛ وما زلت يا معشر
10 صحبى، وفقكم الله لما يحب ويرضى. تلتصمون منى ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه

ما حصل لى بالذوق فى خلواتى ومنازلاتى^{٢٢}. ولكل نفس طالبة قسط من نور الله

قلّ أو كثر، ولكل مجتهد ذوق^{٢٣} نقص أو كمل؛ وليس العلم وقفا على قوم ليفلق

بعضهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذى هو «بِالْأَقْنَى

^{٢٠} يشا ش ا بوا ط، + بسم الله الرحمن الرحيم

^{٢١} «فلسفة اشراقى بر بنى علم ضرورى ساخته مى شود، و بهروردي در مقدسه شالوف

خرد يا استفاده از اصطلاحاتى مانند «خلوات ومنازلات»، و مالا «مشاهده اشراقية»، اشاره به

مباني توين روش فلسفه اشراقى ميکند؛ و اين بدين معنى است که درصافت، يا اکتساب

اصول اوليه ماسختمان فلسفه، شامل اما نه منحصر بدها مديهييات - اصل تشانض؛ اصل

طرد شق شالوت؛ اصل شيارى و نفس مضاعف، الخ؛ شفاخت اوليه انانيت در حمل

ادراك بر موضوع، بنى تشخيص موضوع مُدْرِك و تمهيم آن، ر «توئى»، «ارئى»، و

«منى»؛ و نیز علم بارى تعالى، علم ضرورى ست، و نه حصولى، و بلاواسطه است بدين

استداد زمائى، و منحيز در ميان سه مُعدى نيز نوست. م. نیز. ر. ک. د. ابو البركات

الهندادى. «المختصر». جردو آهاز. ١٣٥٧. ج ١. ص ٨، ٩ ال ١٦،

^{٢٢} «ذوق»، و اصطلاح فلسفه اشراقى معادل «حس فلسفى» است؛ بنى درصافت

الْمُتَّبِعِينَ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِمُتَّبِعِينَ»^{۲۲}؛ وشر القرون ما طوى فيه بساط
الاجتهاد وانقطع فيه سير الانكار وانعسم باب المكاشفات وانسدت طرق
المشاهدات.

(3) وقد رتبتم لكم قبل هذا الكتاب وفي اشارته عند معاودة القواطع عنه

- کتابا علی طریقه المشائین ولخصت فيها قواعدهم ومن جعلتها المختصر الموسوم بـ
«التلویحات اللوحية والعرشية»^{۲۳} الممتثل علی قواعد كثيرة ولخصت فيه القواعد مع
صغر حجمه، ودونه «الللمحات»^{۲۴}. وصنفت غیرهما، ومنها ما رتبته فی ایام
الصبر. وهذا سباق آخر وطریق اقرب من تلك الطریقه واضبط وانظم^{۲۵} واقل
اتمايا فی التحصیل. ولم يحصل لی أولا بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر؛ ثم
طلبت الحجة علیه حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلا، ما کان یشککنی فیهِ
مشکک.

(4) وما ذکرته من علم الانوار وجميع ما یقتی علیه وغیره یساعدنی
علیه کل من سلك سبیل الله عز وجل، وهو ذوق امام الحکمة ورؤسها^{۲۶} افلاطون
صاحب الأید والنور؛ وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الی زمانه من

بلا واسطة موضوع مدرك از ماهیت اشياء در «آیات» بلا امتداد زمانی. تظهر «آکثفنیها» در مثنوی
ارسطویی. م.

^{۲۲} القرآن المجید: سورة التکویر (۸۱)، آیه ۲۲، ۲۳.

^{۲۳} کتاب «التلویحات» یکی از چهار کتب اصل فلسفه اشراقی ست؛ تنها بخش سوم آن (اللمح
الثالث فی الالهیات) به چاپ رسیده است. ر. ک. مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
ج ۱، تصحیح هانری گربن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵.

^{۲۴} پیش؛ ش: اللوحة؛ + فی بعض النسخ، اللمحات. همین کتاب تنها اثر سهروردی ست که در آن
ایضا اشاره ای به روش اشراقی نشده است. و صرفا تلخیص کوتاهی ست از اصول فلسفه
مشائیه. م. ر. ک. سهروردی، «الللمحات»، تصحیح ایل مالوف، بیروت، دار النشر، ۱۹۶۹.

^{۲۵} پیش؛ ش: یو؛ ط: انظم واضبط.

^{۲۶} ش: رؤسها. پیش: افلاطون. ش: + افلاطون.

عظماء الحكماء واساطير الحكماء، مثل ابياذقلس وفيثاغورس^{٢٨} وغيرهما،
وكلمات الاولين مرموزة وما ردّ عليهم وان كان يتوجه على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه
على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق في النود
والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشتر وبرزجهمر^{٢٩}
ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفره المجوس والحاد ماني وما يفضى الى الشرك
بآله تعالى وتبرّزه. ولا تظن ان الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل
العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو
خليفة الله في ارضه. وهكذا تكون ما دامت السموات والارض. والاختلاف بين
متقدّمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
والتمريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في
اصول المسائل. والمعلم الاول، وان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد القور نام
النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازدراء باستاذ^{٣٠}. ومن جعلتهم
جماعة من ارباب^{٣١} السفارة والشارعين مثل اغاثاذيسون وهرمس واسقلينوس
وغيرهم.

(5) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم الهى متوغّل في
التأله عديم البحث؛ حكيم بحاث عديم التأله؛ حكيم الهى متوغّل في التأله
والبحث؛ حكيم الهى متوغّل في التأله متوسّع في البحث او ضعيفه؛ حكيم

^{٢٨} ش: فيثاغورث

^{٢٩} يش: ش: برزجهمر. ط: برزجهمر. ب: فرشاوشتر. يش: ش: فرشاوشتر. * وفي
بعض النسخ: فرشاوشتر. «فرشاوشتر» از نامهای اوستایی ست. ر. ك. ٢: «پشتها»،
تصحیح پسر دارد. ص ٨٨، ح. ١٦. نهزا «حكمة الاشراق» تصحيح هانرى كُرن، ص ١١، ح. ١٦.

^{٣٠}

^{٣١} يش: ش: برزجهمر. ط: الازدراء باستاذ

^{٣٢} يش: ط: اهل

- متوغلّ فی البحث متوسط فی التأله او ضعفه: طالب للتأله والبحث: طالب للتأله
فحسب: طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغلّ فی التأله والبحث،
فله الرئاسة وهو خليفة الله: وان لم يتفق، فالمتوغلّ فی التأله المتوسط فی البحث:
وان لم يتفق، فالمحكّم المتوغلّ فی التأله عديم البحث^{۱۴}. ولا تخلوا الارض عن
متوغلّ فی التأله ابدا. ولا رئاسة فی ارض الله^{۱۵} للباحث المتوغلّ فی البحث الذي
لم يتوغلّ فی التأله، فان المتوغلّ فی التأله لا يخلوا عنه العالم^{۱۶} وهو أحق من
الباحث فحسب. اذ لا بد للخلافه من التلقى ولست اعنى بهذه الرئاسة التقلب،
بل قد يكون الاسام المتأله مسترليا ظاهرا^{۱۷}، وقد يكون خفيا، وهو الذي سماه
الكافة «التقلب». فله الرئاسة وان كان فی غاية الخسول. واذا كانت السياسة
بيده، فيكون^{۱۸} الزمان نوريا: واذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات
غالبة. واجرد الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله ثم طالب البحث.
(6) وكتابتنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذي لم يتأله او لم
يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث فی هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله

^{۱۴} طر: «وهو خليفة الله. ص: بوا - وهو خليفة الله > همساره قطب الدين شيرازي در «شرح»
خرد بر «حکمة الاشراق» عبارتي را به متن اضافه ميکند. مانند «و هو خليفة الله»
که در ابي سورد اضافه شده: «و برخي نسخ ايمن اضافات به دوستي مشخص
نستند. چون «متن» از «شرح» با کتبدن خطي اتقي در بالای عبارات جدا شده است. که
احيانا به روی عبارات «شرح» به غلط اشتداد يافته - لذا در مواردی چون سورد بالا، گرهين
در صفحات خرد اضافات را جزو متن به شمار آورده، ايمن اضافات در حواشي متن کتبي
مشخص شده اند. م.»

^{۱۵} «قطب الدين شيرازي به ايمن هم اشاره ميکند که سراد از «رئاسة فسي ارض الله»
واستحقاق الامامة ميباشد. م.»

^{۱۶} پش: ش: ط: العالم عنه

^{۱۷} طر: «مکشوفا. پش: ش: م: - مکشوفا

^{۱۸} طر: «مکشوفا. پش: ش: م: - مکشوفا

او الطالب للشأله . واقل درجات القارى^{٤٧} لهذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه
 البارق الالهى وصار وروده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به اصلا . فمن اراد البحث
 وما فيه^{٤٨} فعليه بطريقة المشائين ، فانها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا
 معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشراقية ؛ بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون
 سوانح نورانية^{٤٩} ، فان من هذه القواعد ما تتبنى عل هذه الانوار حتى ان وقع لهم
 فى الاصول شك يزول عنهم بالسلم المخلّمة . وكما^{٥٠} انا شاهدنا المعسوسات وتيقنا
 بعض احوالها ثم بينا عليها علوما صحيحة ، كالهيشة وغيرها ، فكذا شاهد من
 الروحانيات اشياء ثم بنى عليها العلوم الالهية^{٥١} . ومن ليس هذا سبيله فليس من
 الحكمة فى شيء وستلعب به الشكوك .

- ١٠ والآلة المشهورة الواقعة للفكر جعلناها هنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة
 العدد كثيرة الفائدة^{٥٢} وهى كافية للذكى ولطالب الاشراق . ومن اراد التفصيل فى
 العلم الذى هو الآلة فليراجع الى الكتب المفصلة .

ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين : « القسم الاول فى ضوابط
 الفكر » ، وفيه ثلاث مقالات : « المقالة الاولى فى المعارف والتعريف » ، وفيها^{٥٣}
 ضوابط سبعة .

^{٤٧} يش : ش ؛ ط : قارى هذا

^{٤٨} يش : ش ؛ ط : ما فيه . + وحده

^{٤٩} يش : ش ؛ ط : نورية

^{٥٠} س : فكما

^{٥١} يش : ش ؛ ط : للعلوم الالهية

^{٥٢} يش : ش ؛ ط : الترايد

^{٥٣} يش : ش ؛ ط : ل ، س : فيه

«الشهرزوري»^{٥١}

«شرح المقدمة للسهروردي»

قال الشيخ الالهي والمناهل الرباني، امام الحكمتين القائد الى انصاعدين
مظهر اسرار الحكماء المثاليين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين،
المؤيد بالملكوت، والخرافي^{٥٢} بفكره الى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن
محمد الشهرزوري، اشركنا الله في صالح دعائه.

قوله «السهروردي» «جلّ» من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأمر؛
يقال «جلّ فلان في عين فلان» اذا عظم عنده وعزّ في قلبه وذكر الله هو ما يذكر
بها من الاسماء والصفات الزادتين فجلت طهارة الباري تعالى. و«المجردات» اما
هو تنزيها عن المراتب الجسدية والهيولى الجبرمانية بمعنى انه ليس منطوقا فيها ولا
متعلقا بها نوعا من التعلق؛ فالمجردات العقلية وان كانت منزّهة عن ملازمة
الاجسام الا أنّ الباري جلّ شأنه وعظم كبريائه اشدّ الاشياء مجردا وانما تبتريا،
وهو الفنى المطلق المستثنى عن غيره، الغير مستثنى عنه، فصعّ انه عظيم القدس
كامل الطهارة، وان غيره ملوث بشيء من النجاسات ولو لم يكن الاّ لامكان الذي
هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر: «وعزّ جارك»، المزّ هو المنع والقوة عزّ فلان، اذا
اقوى جانبه واستمع عن الذلّ والدنائة؛ وكلما بعد الشخص عن الهيولى والاجسام
السفلية عزّ وقوى واستمع عن لوازمها، اعنى الذلّ والالام؛ وكلما ارتقى في مراقى
العلل العقلية كان اعظم عزّ واكمل. ولما كان الباري، عزّ سلطانه، غاية الفايذة
وعلة العمل ونهاية الموجودات، فلا اعزّ من جاره ولا اعظم وانعم من داره التي هي
حظيرة القدس ويلزم بالضرورة ان يكون جاره مجردا تام التجرد، لأن قرب الباري

وبعد ليس بالمسافة والمكان، بل بالمعنى والصفة. فكلما كانت الذات اشدّ
مرصوفية بصفات الكلام فهو اشدّ قرباً وتجاوزاً^{٥٥}، وكلما كان بالعكس فبالعكس؛
«علت سُبُحاتك»، علت ارتفعت، وسبحان الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره.
ومعناه ان جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت الى غاية ليس ورائها غاية ولا
نهاية ليس ورائها نهاية. فارتفع وعلا على سائر الممكنات لأن نور ما عدها منه
5 وعظمته وجلاله رشح من جلالته وعظمته؛ ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، «أَنَّ
لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما
ادرك بصره»^{٥٦}. معناه: لو رفعت العُجب الثورانية، التي هي المجردات ومتعلقاتها
والماديات واحوالها، لأحرقت السُّبحات، اعنى نور ذاته المقدسية التي ادرك البصر
البارى تعالى، واحرقه فناء فى نور قيوميته^{٥٧}. «والعالم جدك»، اى سميت
10 عظمتك؛ ومنه قوله، عزّ وجلّ، «وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا»^{٥٨}، اى علت عظمة ربنا.
يقال «جدّ فلان فى الناس»، او عظم فى اعينهم وتنفخ فى صدورهم؛ ومنه قول
أُسّ بن مالك كان اذا قرأ الرجلُ «الْبَقَرَةَ» و«آل عِصْرَانَ»، «جدّ فينا»، اى عظم
فينا، ورجلٌ فى اعيننا. و«المصطفين» جمع مصطفى، وهو المختار من خلاصة
البشر وصفاته، فكانه قال، ارحم المختارين والخواص من البشر، لان الصلوة من
15 البارى تعالى «رحمة»، ومن الملائكة «استغفار»، ومن البشر «الدعاء». «واجعلنا
ينورك من الفائزين»، فاز بالشىء اذا حصل ذلك واتصل به؛ والفوز بنور البارى
هو الاتصال به ومشاهدته ومعاينته والفوز بنوره؛ وقد يكون بالاتحاد والاتصال

^{٥٥} س: تجاوزاً

^{٥٦} «حديث معروف بنوى (صلى الله عليه وسلم): شهرزورى در اينجا آئرا بما ايندك تهيير نقل كرده، مشن
معمول آن بدين گونه است «ان لله سبعا وسبعين حجاباً من نور، لو كشفتم عن وجهه
لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره»، ر. ك.: «حكمة الاشراق»، ص ١٦٢، م.

^{٥٧} س: القيومية

^{٥٨} القرآن المجيد، سورة البقر (٧٢)، آية ٢

بنفس ذاته ونوره؛ وقد يكون ببعض المجردات، فأنها أيضا من نوره، بل كل ما
 فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح من غيظه. و«الفوز»، هو النجاة.
 «ولأنك»، أى ولنعمك الباطنة. «و» «من الذاكرين»، أى من المتصورين لها فى
 القلب أو الشاطئين لها باللسان. والفرق بين الآلاء والنعم ان الآلاء هى النعم
 الباطنة، والنعم هى الظاهرة، وكلما ادرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو^{٥٩} من
 النعم الظاهرة، وكل ما ادرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمور الموافقة هو من
 النعم الباطنة.

قال تعالى: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً»^{٦٠} وحقيقته شكر النعم
 هو استعمال كل شئ فيها هو الآصلح والأرفق. كاستعمال القوى والحواس
 والأعضاء والنفوس فى تعصيل كمال النفس وفيما يؤدى الى الكمال. وأما
 «الاقتراح»، فهو الطلب والسؤال الملزم ونعنى بحكمة الاشراق، أى حكمة انكشف؛
 ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس وهو أيضا يرجع الى
 الاول فان حكمتهم معلومة بالكشف والذوق؛ فنسبت حكمتهم الى الاشراق الذى
 هو ظهور الانوار العقلية ولعائنها على الانفس الكاملة عند التجرد عن المواد
 الجسدية؛ وكان اعتماد الفارسية^{٦١} فى الحكمة على الكشف والذوق؛ وكذا
 قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فان اعتمادهم على البحث والقياس. و
 «وهن العزم» ضعفه، ومعناه ان الاقتراح سبب لضعف المتع وسبب لزوال المهل الى
 «الاضراب عن الاسعاف»؛ و «الاضراب» عدم الالتفات، و «الاسعاف» هو
 العطية. «ولولا حق لزوم»، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء ان
 يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا. و «الكلمة السابقة» هى ما قدر وقضى

٥٩ س، ١ هـ

٦٠ القرآن المجيد: سورة لقمان (٣١)، آية ٢٠

٦١ س، الفارسيين

فى الازل. «والامر الوارد من محل» هو العالم العلوى الروحانى: «يُفنى عصبانه»، اى مخالفته الى ان يخرج عن طريق الحق، لما كان جواب الولا «فان فيه من الصعوبة ما تعلمون»، وكيف لا يكون هذا العالم صعبا وهو وراء المحسوسات والمتوهّمات المألوفة الغالبة على الطبايع الانسية؛ وادراك هذا العالم يحتاج الى قياس صحيح وكشف صريح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه 5 وشكوك يعسر على اكثر البشر التغلص «منها» الا من ايده^{٦٢} الله بروح قدسى تراه الاشياء كما هى. ولهذا قال ارسطوطاليس «من اراد ان يشرع فى علمنا هذا فليستجد فطرة أخرى»^{٦٣}، يعنى يجب عليه ان يعتاد ان لا يتبع المحسوسات والمتوهّمات والأمور المعتادة. والى هذه الصعوبة اشار سقراط بقوله «لا يعلم العلم الالهى الا كل ذكى صبور»، وقلّما تجتمع الصفتان الاعلى الندرة، لان الذكاء 10 يكون من مهل مزاج الدماغ الى الحرارة، والصبر يكون من ميله الى البرودة؛ وقلّما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به.

قوله «تلتسمون»، تطلبون، «ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لى بالذوق» وبالتجرد والكشف والرياضة فى الخلوات، اى فى حال اغراض عن الأمور البدنية والاحوال المادية والاتصال بالمجردات الثورية الروحانية، لأن حقيقة الخلوة 15 هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية؛ والّا فلر كان فى بيت خال عن الانس لكانت القوة الوهمية والخيالية عمالتان، فهو فى ضد الخلوة. اعنى فى فرقه. ونازلا^{٦٤} فى «المنازلات» عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أمورا شريفة علوية؛ وبالجمله تكون عبارة عن اتصال النفس

^{٦٢} م: من ان مروج

^{٦٣} «ارسطو شواظى را در آغاز ما بعد الطبيعة» ذكر كرده، كه امتثالا شهينوى ناظر به آنهاست. م. ر. ك. ارسطو. «ما بعد الطبيعة». 23-983-982

^{٦٤} م: منازلتي

أما يعلم الرومية ، او ببعض العقول الملكوئية ؛ فمنه منازل أنا وأنت ، ومنازلة أنا ولا أنت ، ومنازلة أنت ولا أنا ، وغير ذلك . وما هو مذكور في كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم «نزل به أمر من الأمور» ؛ ومنه قوله تعالى : «نَزَّلَ بِهِ السُّورُوحُ الْأَمِينُ»^{٦٤} . الذي هو العقل الفعّال .

- قوله «ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر» . أي لما سألتني ان
 5 اكتب لهم ذوقى وما حصل لى وأنا رجل سالك طالب . قال «ولكل نفس طالبة قسط» . فانا اكتب لهم ذلك القسط . وبعد استيفاء ذلك عليك ان تنظر في كميته وكيفيته ؛ آخر قسط الفضلاء العظماء والمتتهين الواصلين . أم قسط الفقراء المبتدئين ؟ وانما كان لكل نفس قسط . لان الطالب يتدنى من الحواس ثم يترقى ويرفع الى
 10 عالم النفس . ثم الى عالم العقل على المراتب . ثم الى عالم الرومية فيحسب سمو السالك وارتقائه^{٦٥} وارتقاعه الى اعلى المراتب . يشتدّ نوره ويعظم . وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد . ولا يدّ من وقوف السالك في بعض المراتب الجليلة او الحقيرة ؛ وكذا «لكل مجتهد ذوق نقص او كمل» . وذلك لان المجتهدين يشتركون في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت ؛ فان كانت المراتب^{٦٦} عالية فهو في اكمل الاذواق والا فهو في انقصها . «فليس العلم وقفا على قوم» اشارة الى قوم يقولون
 15 ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوف . وان المتأخرين لا يبلغون مرتبة الاوائل . نردّ عليهم بقوله «فليس العلم وقفا على قوم ليقلق باب الملوكوت» . أي العالم الروحاني . «ويمنع المزيد» . أي يمنع ان يزيد المتأخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله «بل واهب العلم» . أي العقل الفعّال «الذى هو بِالْأَمَقِّ الْكَيِّنِ» . أي

^{٦٤} القرآن المجيد ، سورة الشعراء (١٦) ، آية ١١٣

^{٦٥} س . - ارتقائه

^{٦٦} س . المرتبة

فى افق عالم العقل اى فى حده: «مَا هُوَ عَلَى الْقَهْطِ بِضْنَيْنٍ»^{٦٨}، الغيب ما غاب
عنك من العلوم الغفية والاذنارات الكونية بضنين بخيل؛ «وشر القرون ما طوى
فيه بساط الاجتهاد». ولهذا قال، صلى الله عليه وسلم: «خير القرون قرنى»^{٦٩}،
لانه (صلعم) كان اجل المجتهدين، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من اصحابه
واتباعه وهكذا كل ما مضى وذهب يقل الخير ويضعف الاجتهاد.

وانما ذكر «البساط» هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند العقود عليه
من سائر الأمور الاجتهادية وغيره؛ «وانقطع فيه سير الافكار»، وهو الحكمة
البهيمية المستعمل فيها الحدود والاقبسة المنطقية التى هى آلة للتفكر؛ «والفكر»
ترتيب مقدمات ترتبها خاصا ليشأدى منها الى المجهولات. «وانحسم باب
المكاشفات»، اى انقطعت فيه الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات واحوالها
العقلية؛ وربما ارادوا بـ«المكاشفة» ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء
الترتب، وقد يمتون به ما يحصل بالالهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر
وطلب؛ وربما ارادوا بـ«الكشف» ما يحصل بين النوم واليقظة. «وانسد طريق
المشاهدات» وهى اخص من المكاشفة والذوق^{٧٠} بينهما فرق ما بين العام والخاص.

قوله «وَبَيَّنْتُ قَبْلَ هَذَا الْكِتَابِ وَفِي أَثْنَانِهِ»، يدل على ان «اللحمات»
و«التلويحات» و«المطارحات» شرع فيها قبل «حكمة الاشراق» اى قبل اتمامها
شرع فيها ثم تمها فى اثنتان عند معاوقة الاسفار والملال والانقباض وغيرها من
الاعراض. والذى رتبته فى ايام الصبى، كأكثر رسائله. «وهذا سياق آخر» لأن
سياق المشائين هو البحث الصرف وممولهم على البرهان. وهذا السياق مبني على

^{٦٨} القرآن المجيد سورة التكوين (٨١)، آية ١٢، ٢٤

^{٦٩} فاز جيلته احاديثى كنه در مشرق اشراقى كمرارا نقل شده است. م. و. د. نظام
الدين مروي، «انوارها»، به تصحيح حسين ضياءى، تهران، امير كوبر، چاپ دوم، ١٣٦٣،

ص ٤١

^{٧٠} س: - الذوق

الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، وطرق اقرب من تلك الطريقة، وانظم واضبط؛
وانما كان كذلك لأن المنطق المذكور فيها موجز مجرد محذوف عنه العشر والفروع
الكثيرة القليلة الاستعمال، وايضاح اشياء كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة
غاية التهذيب على ما ستعرفه؛ واذا كان كذلك فيكون «انظم واضبط»؛ وكذلك
الطبيعي والالهي لظفره بأسور جلييلة شريفة بها تمت الحكمة وكملت الفلسفة،
وكانت مضطرة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوى الحسية
والخيالية وحذف أمور لا طائل نعتها طالبت الفلسفة بها من قلة النسي وكثرة الخبط
والاضطراب. ويلزم من ذلك ان تكون هذه الطريقة «اقل اتماها في التحصيل»
لضبطها وتحريص قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدها، عن زبدها على ما
ستعانيه كله.

قوله «ولم يحصل لي اولا بالفكر»، بل حصل بالكشف والشهود بما ارتكبه
من الرياضات المتعبة والمجاهدات الرصبة، وهو المراد بقوله «بل كان حصوله بأمر
آخر ثم طلبت عليه العجبة»، أي بعد كشفه وظهوره لي بالطريق الذوقي طلبت عليه
العجبة والبرهان بالفكر والنظر، «حتى لو قطعت النظر عن العجبة ما يشككني فيه
مشكك» لأن حصول اليقين لم يكن بالعجبة والبرهان، بل كان بالكشف والعيان،
والعجبة مبنية عليه، وما كان كذا الا يتشكك فيما يورده الخصم.

قوله «وما ذكرته من علم الانوار»، كعرفة ذات المبدأ الاول والعقول
والنفوس والانوار العرضية واحوالها، وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق،
«وجميع ما يتنى عليه» كأكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي والجملة أكثر ما يدرك
بالفكر والنظر وغيره أي وجميع ما يتنى على غير الانوار، كبعض المسائل الطبيعية
والالهيّة، المبنية على ما بنى على علم الانوار «يساعدني عليه كل من سلك سبيل
الله»، يعني يساعدني على ما ذكرته من العلوم والاحوال كل من سلك طريق الله من
الحكماء المتألهين والصوفية المارفين الواصلين، لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة

تطابقت وتوافقت فبصدق بعضها بعضا «وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الايدى والنور». لان المذكور فى كتبه «كطيماوس» و «فاذن» ورسايله وحكاية بعض معاريجيه وكثرة غرضه وذكره للنور الالهى والنور العقلى، والنفس^{٧١} تدلّ على ان ذوقه موافق لسلوكه. وانما كان «امام الحكمة»، لأن الامام فى الحكمة هو القدرة، وقدوة الباحثين هو ارسطوطاليس وهو حسنة من حسنات افلاطون ومن بعض تلامذته ومن لازمه نيحا وعشرين سنة وكان لافلاطون مع البحث الذوق الثام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس ورائه تجرد؛ والايدى هى النعم ومنه قوله تعالى: «أَوَّلَى الْآيِدَى وَالْأَبْصَارِ»^{٧٢}، اى البصائر وهو شدة النور الياطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقائق وهو معنى النور؛ وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس الى افلاطون والذى بينهما، كانبازقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه افلاطون، وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ويعدّه فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة اليها الى زماننا هذا حتى انطمست الاصول الصحيحة والقواعد الحقة الصريحة واشتغل باشياء لا حاصل لها. وانما سمى هرمس «والدا»، لأنه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجايب. ثم 15 ثداولت حكمته على السنة تلامذته حتى انتهت الى هؤلاء «الظلماء والاساطين» الذين هم اهل اليونان. والاسطوانة ما تعتمد عليها الابنية وتقف عليها^{٧٣} السقوف، فكذا هؤلاء السادة الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بهت ووقف بنيانها؛ قالتشبه كالتشبه والاحوال كالاحوال، وكتاب «الميامر» الذى لانبازقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما، ومناسبة افلاطون فى ذلك 20

٧١ س، النفس

٧٢ القرآن المجيد: سورة مَن (٢٨)، آية ١٥

٧٣ ل، س، عليه

وكذا انكساغورس وذيمنقراطيس، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط ثوارهم
الا الله تعالى.

- وقوله «كلمات الاولين مرسومة»، فان هرمس وابنا ذقلس وقيشاغورس
وسقراط وغيرهم كانوا يرمزون في كلامهم وكانت مصنفاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك
وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة، الاول، لنلا يطلع عليها من ليس لها اهلا
5 فتصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضي ذلك الى فساد العالم؛
والثاني، انه انما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل
الجهد في اقتنائها وتحصيلها وان لحقه في ذلك مشقة ويستصعبها البليد
والكسلان، ومن ليس لها، لغرضها ولا ينحو نحوها؛ والثالث، انما اقدموا على
10 ذلك تشجيعا للطباع وقوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتاج الطالب الى
الدعة والطبقة فيقبل بكلية عليها ولا يتوانى في تحصيلها، ولما عزل افلاطون
ارسطوطاليس على اظهاره للفلسفة، اجاب: بانى وان كنت اظهرتها وكشفتها قد
اردعت فيها مهاوريا وامورا وغوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من
الحكماء، اشار الى ما رمزه فيها، «فلا رد على الرمز»، لان الرمز ظاهره يدل
15 على خلاف باطنه، والراد يرد على الظاهر الغير المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف
يمكنه الرد؛ ولكن الرد يكون حينئذ «مترجما على ظاهر اقوالهم» الغير مرادة
دون المقاصد المرادة فظهر ان لا رد على الرمز. وقد ذكر هذا اللفظ بعينه
سوريانوس في مناقضة ارسطوطاليس على افلاطون.

- قوله «وعلى هذا تبني قاعدة الشرق في النور والظلمة، التي كانت طريقة
حكماء الفرس»، يعنى ان الفارسيين كانوا ايضا يرمزون في كلامهم من ذلك انهم
20 يقولون بأصلين، احدهما نور والآخر ظلمة، وانما هو رمز على الوجوب والامكان؛
فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الاول
اشان؛ احدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل او من يستحق المخاطبة

فضل عن فضلاء فارس وعظمائها المثاليين، فانه كان في القُرس أمة يهدون بالحق
 وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائفون غمرات^{٧٤} العلوم الحقيقية غير مشبهة
 المجوس: قد احمى الشيخ حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق
 فضلاء اليونان وهاتان الامتان متوافقتان في الاصل. وهم، كما ذكره، مثل
 جاماسب وهو تلميذ زردشت، وفرشاشتر وبرزجسهر المتأخره. ومن قبلهم مثل الملك
 كيوسرث وطمهورث وافريدن وكبخسرو وزردشت من الملوك الافاضل والانبياء
 الامثال، وقد اثلث حكمهم حوادث الدهر واعظم الاسباب زوال الملك عنهم واحراق
 الاسكندر الاكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر باطراف منها فرأها موافقة
 للأمور الكشفية اليهودية.

- ١٠ قوله «وهي ليست قاعدة كفر المجوس والحاد ماني»، لأن في كفره
 المجوس هم القاتلون بظاهر النور والظلمة وانهما مهدآن اولان وليسوا بموحدين.
 واما «الاحاد» فهو تجاوز الحق وتعديته. واما ماني الباهل كان نصراني الدين
 مجوسي الطين ولما أخذ يمزج بين الملتين ويخرج مذهباً متوسطاً للثنتين، حرسته
 النصارى في دينهم وطردته من تبعهم فواكدهم بالتنهز والدعوة الى زهادة مخربة
 للعالم مخالفة لاصل المجوسية في تمبيره من ترك التزويج^{٧٥} واحمال النساء ورفع
 الحرث وغير ذلك ما يؤدي الى خراب العالم، فنفته ملوك القُرس عن مملكته
 وشرطوا عليه القتل ان عاد اليها. فانحاز الى تغور الهند وسمع منهم ومن السومنية
 اصحاب يهودن، اذ كانوا على اطراف ايران شهر منحلين اليها عند غلبة المجوسية.
 ثم انه لما عاد اليهم صلبه شاپور^{٧٦} بفارس؛ ومذهبه قريب من مذهب كفر المجوس
 ورأينا شيئاً من كلامه يدل على بلادته وجهله واليه تنسب التثوية القاتلون بالهين

٧٤ س، عمران

٧٥ له التزويج

٧٦ س، شاپور

احدهما اله الخير، وهو النور؛ والآخر اله الشر وخالفه، وهو الظلمة، وما ينفي الى الشرك بالله تعالى، كمذاهب بعض الملبيين وغيرهم وهم كثيرون.

قوله «ولا تظن ان الحكمة كانت في هذه المدة القريظة لا غير، بل العالم ما خلا قط من الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجب والبهتان». لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه، وصلاحه انما هو 5 بالعكماء الشارعين للشرائع والواضحين للنواميس او بالعكماء المتألهين الباحثين؛ فوجب ان لا تخلوا الارض عن واحد منهم او عن جماعة يقومون بحجج الله ويؤدوها الى اهلها عند الاحتياج، فهم حفاظ العالم واوتاده، بهم يدوم نظامه وتستقر احواله ويتصل نبض الهاري تعالى، ولو خلا زمان ما عن جعلتهم لعظم الفساد وكثر الخطب وهلاك الناس بالهرج والجهل والعناية الازلية تاهت، وما 10 احسن ما وصلهم على كرم الله وجهه، وقال في آخر كلام له «كذا يموت العلم اذا مات حاملوه بل لا تخلوا الارض من قائم لله بحججه، اما ظاهر مكشوف، واما خائف مقهر، لئلا تهطل حجج الله وبياناته وكم واين اولئك هم الأمليون عددا الاعظمون قدرا اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدوها نظروهم ويودعوها في قلوب اشباههم»، في كلام طويل، «وهو خليفة الله»، لأن 15 الهاري تعالى لا يد له في كل عالم من ذات تكون اقرب اله من الباقي يصل الفيض والرحمة اليهم بتوسطه فكما ان حفاظ الملك على الملك ونوابه خلفائه، فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقائمون بحججه وبياناته خلفاء الله على خلقه ونوابه ومصلحو بريته، والنفس خليفة الله في ارضه: كما قال تعالى «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ»^{٧٦} جمع خليفة وهم سكانها: وقوله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ وقوله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»^{٧٧}، فالخليفة تارة

^{٧٦} القرآن المجيد: سورة المائدة (٢٥)، آية ٣٩

^{٧٨} القرآن المجيد: سورة البقرة (٢)، آية ٣٠ ر القرآن المجيد: سورة ص (٣٨)، آية ٢٦

يكون بمعنى انه تخلفه فى الرئاسة والعلوم، وتارة بمعنى انه تخلف فى السكون فى ارض الماضيين، اى تلك الأمور تدوم بدوام السموات والارض لما سيظهر فى العلوم من دوام الاجرام العلوية والسفلية ودوام الانواع المتصرفة ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف ايضا .

- 5 قوله «والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض». كانت عادة الاوائل ان يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم للاسباب المذكورة السالفة؛ ولأن اكثر المطالب الحكمة لا يمكن ان تلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطة مثالية وحجب رمزية ليكون اقرب الى افهام الناس، ويكون بعضها سببا لردهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا، ولو ضوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا ادراكه، فرمزت الحكماء على اكثر الأمور ليتفهم العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك اوفق واجمع للفضيلة واصلاح للخواص والعوام، وهو ايضا يشبه بالبارى تعالى واصحاب التواميس، عليهم السلام، فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما اذا كان الكلام صريحا والخطاب فصحا، فانه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد ان يكون سببا لهلاكهم.
- 15 وقوله «الاختلاف فى الالفاظ»، هو اشارة الى ما ذكرنا، لأن الرمز هو ان يأتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى ما فيضعه بازاء معنى آخر لمتاسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرع بتناقضه بحسب ما فهم من اللفظ.

- 20 قوله «والكل قائلون بالعوالم الثلاثة» يريد، به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم؛ وان كان افلاطون سقى الاول تعالى «عالم الربوبية»، فان اراد الشيخ به ذلك، فسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج الى الاثبات. «متفقون على التوحيد»، اى ان الحكماء كلهم موحدون، انه واحد من جميع الوجوه بخلاف

الفرق الاخرى فانهم غير متفقين فيه : « لا نزاع بينهم فى اصول المسائل » التى فى الامهات ، كقدّم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة : وانه تعالى عالم بجميع الاشياء : وان صفاته عين ذاته : وانه يفعل بالذات ، وامثال ذلك من امهات الحكمة واصولها . واما الفروع ، فقد يقع الخلاف فيها لا اختلاف المآخذ منها^{٧٩} .

- قوله « والمعلم الاول وان كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر » ، لا شك⁵ فى صحة وصفه بهذه الصفات فان كتبه المنطقية والطبيعية والالهية ، وكتبه فى فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك . الا انه « لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى الى الازراء باستاذيه » . يشير بهذا الى ابى على بن سينا ، حيث قال فى آخر منطق « الشفا » فى معنى القياس ناقلا عن المعلم الاول ما معناه هذا : واما الاقضية ، فلنا ما ورثنا عن الاوائل ومن تقدمنا الا امورا¹⁰ جميلة واقتناعات وضوابط غير مفصلة^{٨٠} . واما تفصيلها وسطحها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروريه وتبميز المنتج عن العقيم ، الى غير ذلك من الاحكام والاحوال ، فهو امر قد كددنا انفسنا فيه بالليل والنهار واسهرنا اعيننا وبذلنا جهدنا ومطائقنا حتى استقام على هذا الامر . فان وقع لأحد ممن يأتى بمدنا فيه زيادة واصلاح فليصلحه او خلل فليسدّه . ثم ان ابى على « سينا » شرع بعد ذلك¹⁵ فى تفخيمه فقال : انظروا معاشر المتعلمين هل اتى بعدد أحد زاد عليه واظهر فيه تصورا واخذ عليه مأخذاً مع طول المدة وبعد العهد ، بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح . ثم قال : واما افلاطون الالهى ، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل اليها من كتبه وكلامه ، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة^{٨١} : فذاك فى تعظيم ارسطوطاليس ، وهذا فى ذمه افلاطون . وقال الشيخ²⁰

^{٧٩} س : منه

^{٨٠} در . ك . ا . ابن سينا ، « الشفا » : النطق : الهرمان ، تصدير ومراجعة اميراهيم مذكور .

القاهرة ١٢٧٥/١٢٥٦ ، ص ٢٢٨

الالهى فى هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة فى ارسطوطاليس كما فعله ابو على عليه
 وجه يفضى الى «الازراء باستاذيه». وانما سمى اغاثاذيمون، اعنى شيت بن آدم؛
 وهرمس، اى اديس؛ واسقليسوس خادمه وتلميذه الذى هو ابو الحكماء
 والاطباء، «استاذيه»، لانه أخذ الحكمة عن افلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو
 عن فيثاغورس وهو عن اثناذقليس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى
 الفاضلين الامامين اغاثاذيمون وهرمس واستاذ الاستاذ استاذ، وهو ايضا، اعنى
 ارسطوطاليس، تلميذ كلامهم وكتبهم. فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو
 على لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس وهذبها مأخوذة عن افلاطون
 الالهى. وان افلاطون ما كان «والعلم عند الله» عاجزاً عن ذلك انما عاقه شغل
 القلب بالأمور الذوقية الجلية والكشفية الجميلة واجتهاده فى الرياضات
 والمجاهدات، ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبرياته، وهذه الاشياء هى الحكمة
 بالحقيقة، ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن اين يتفرغ لبسط الفروع
 وتفصيل المجمل الغير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته؛

تألق البرق نجدياً فقلت له يا أيها البرق الحى ائنى عنك مشغول

بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل، افلاطون الالهى، على انه غير قاصر
 فى البحث كما ذكره، لكن اكثر كتبه ومصنفاته، ما نقلت الى العربى بل تلفت
 ودُهيت. ونعنى به «ارباب السعادة»، اهل الكتب الانهية المنزلة من السماء،
 و«الشارعين»، اى الشارعين للشواميس وارباب النبوات؛ واغاثاذيسون وهرمس
 واسقليسوس، من عظماء الانبياء واهل التواميس واصحاب الرضى، ولهم النصيب
 الاوفر من الحكمة، وقوة الرضى والاتصال العقلى قدروا على تدوين الحكمة واظهار
 الفلسفة. فان مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل
 النبوية والحكمة الفلسفية.

- قوله «والمراتب كثيرة»، أي مراتب الحكمة والحكماء، وهم على ما ذكره عشر طبقات؛ حكيم متوغل في التأله عديم البحث، وهذا أكثر أرباب النواميس والاولياء من مشايخ التصوف وسلك الامم. كماي يزيد البطاسي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور، ونظرائهم من أرباب الكشف والذوق دين البحث الحكيم المشهور. والثاني؛ حكيم متوغل في البحث عديم التأله، وهو عكس الاول، فأكثر المشائين من اتباع ارسطوطاليس من القدماء وأكثر المتأخرين كالفارابي وابي علي واتباعهم ممن اقتفى أثرهم. والثالث^{٨٩}؛ حكيم الهى متوغل فيهما، وهذه الطبقة أعز من الكبريت الاحمر ولا اعرف احدا من القدماء موصوفا بهذه الصفة لان القدماء، وإن كانوا متوغلين في التأله، ولهم ابحاث اجمالية وضوابط الا انها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة في عصرهم. لأن هذا ما شئنا الا باجتهاد ارسطوطاليس، فلا جرم لا يمكننا ان نحكم بتوغلهم في البحث وإن اريد بالتوغل معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الاجمالات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التقيق والتهديب فهم متوغلون في البحث. واما من المتأخرين، فلم نعرف متوغلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب. قدس الله نفسه وروح ربه. الرابع؛ متوغل في التأله متوسط في البحث. الخامس؛ متوغل في التأله ضعيف في البحث. السادس؛ متوغل في البحث متوسط في التأله. السابع؛ متوغل في البحث ضعيف في التأله. وماقى الاقسام ظاهر. ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وقوع كل واحد منهم في بعض هذه المراتب العشرة.
- قوله «فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة»، أي له الرئاسة في العالم العنصرى لكماله في الحكمتين واهرازه للشرفين، لأنه ما وصل

الى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم الا والعناية الازلية فيه سرّ عظيم؛
«وهو خليفة الله»، لأنه اقرب الخلق الى البارئ تعالى واجلّهم عنده شأنًا ونسبه
اليه اكمل واتمّ من غيره. «وان لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وتدرّجته فالمتموّل في
التأله المتوسط في البحث، لأن شرف التأله افخم واعظم من شرف البحث؛ فاذا
كان له شرف التأله وشرف المتوسط في البحث فهو اولى من غيره، وان لم يوجد من
له بحث بل تأله فقط، فهو اولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذي لا
يمكن خلو الارض عن امثاله، لأن القسمين الاولين نادران، وانما كان اولى من
الباحث لانه لا بدّ للخلافة من التلقّي. لان خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من ان
يتلقّى منه ما هو يصدده اى لا بدّ له من ان يأخذ منه ما يحتاج اليه؛ والمتأله له
قوة الأخذ عن البارئ تعالى والعقول دون فكر ونظر باتصال وروحى، والباحث لا
يأخذ شيئًا الا بواسطة المقدمات والافكار والانتظار، فلهذا كان اولى من الباحث،
فحسب.

قوله «ولست اعنى بهذه الرئاسة التغلب»، فان كثيرا من المتغلبين لا
يستحقون المخاطبة لتقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل
نمى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية اما الذوقية والبعثية جميعا، اى
الذوقية فقط، لأنه قد بان انه لا رئاسة للباحث الصّرف «بل قد يكون الامام المتأله
مستوليا ظاهرا»، كسائر الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل
كهرمرث وافريدون وكينسرو واسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة
وامثالهم؛ «وقد يكون خفيا»، كسائر متألّهي الحكماء من المشهورين او من
الغاملين وهؤلاء ارباب التأله المحققين يسمّوهم الجمهور والعامّة «الاقطاب»؛
ويكون في كل عصر زمان منهم جماعة الا ان اعظمهم واتمّ كمالا واحدا كما
جاء في الاخبار النبوية. «واذا كانت السياسة والحكم والسيف بيد المتأله
البحّاث، أو المتأله فقط، يكون ذلك «الزمان نوريا» تمكنه من نشر العلم والحكمة

والعدل وسائر الاخلاق المرضية . وحمله الناس على المعجزة البيضاء بقوة نفسه
 بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام ، ومتألهي الحكماء . «واذا خلا الزمان
 عن تديير الهى» . يعنى عن التديير الذى سنّه البارى ، عزّ وجلّ على سنّة انبيائه
 وحكمائه . «كانت الظلمات حينئذ غالبة» كزمان الفترات وبعد عهد النبوت
 واستتلاء ذوى القيامة والجهالات . وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا
 لضعف الشرايع واهمالها فيه وانطماس السبيل الحكيمى والمناهج العقلية . «واجود
 الطلبة»^{٨٢} طالب التأله والبحث يجمع بين الكمالين ، ثم طالب التأله ، ثم طالب
 البحث . لان طالب التأله طالب لتلقى الخلافة التى هى المقصد الاقصى ، والباحث
 لا خلافة له ولا رئاسة . ولأن طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث
 الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات .

«وقوله» «كتابنا هذا لطالبي التأله والبحث» . اما التأله ، فالموجود من علم
 الذوق والانوار الالهية ههنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله . او قريب منه فهو ختم
 على الحقيقة . واما البحث ، ففيه جمل اصول العلوم وقواعدها ، كالمنتطق والطبيعى
 والالهى . واحوال أخرى لها خطر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله او لم يطلب
 التأله فيه نصيب . لانه مهنى على الاصول الكشفية الذوقية ، والحكمة البحثية مبنية
 على اصول أخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ .

«وقوله» «ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد» . «اى» فى
 الافكار والانظار الواصلة الى التأله . او الطالب للتأله بعد حصول البحث واستكمالها .
 قوله «واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق
 الالهى وصار يروده ملكة له» . البارق الالهى عبارة عن انوار الفائضة على
 النفس الناطقة عن المجردات العقلية عقب الرياضات والمجاهدات والاشتغال
 بالأمور العلوية الروحانية وتلك الانوار والبارق تعلم المجردات واحوالها ، وهو

أكبر الحكمة . فإذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والأشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الانوار، فمن لم يحصل له هذه الانوار ويصير وجودها ملكة ثابتة «له» لا يمكنه الاطلاع على اسرار هذا الكتاب . ولأن هذه الانوار اصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية واحوالها ؛ فإذا لم تحصل له هذه الانوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها ، بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة الا موضوعاتها 5 الاصلية فيضل ضلالا مبيها ويخسر غمرانا عظيما بخلاف صاحب الاشرافات العقلية؛ فانه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما يشره من النور بالذوق، ويوصل اليه بالنفس فلا يضل وانما قيده بقوله : «وصار وجوده ملكة» . لأنه ان لم يصير الوجود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويمكن من ضبطه واستنباطه لا يمكنها ان يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام، وغيره لا ينتفع به من 10 اصحاب البحث الصرف او اصحاب الانوار الغير الثابتة . هذا اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة، وهي آخر المراتب .

قوله «فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث محكمة» . لانها مبنية على اصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بأسرور 25 ضرورية ؛ على هذه القواعد فترعى الفروع وسطوا الاقوال وقرروا المطالب وقرروا المسائل، فهي لاجل ذلك حسنة محكمة . «وقوله» «وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية» . لما ذكرنا من اختلاف الاصول وتباين المآخذ والمسالك .

قوله «بل والاشراقية لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية» . اى دون لوازم وشوايق نورية عقلية تكون مبنية للاصول الصحيحة . «فان من هذه القواعد ما يبنى على هذه الانوار» بل بعضها يبنى على ما يبنى عليه بعضها . على قواعد أخرى 20 على ما استعمله عند وقوفك على ما فى هذا الكتاب . «حتى لو وقع لهم فى الاصول» التى تبنى عليها هذه العلوم «شك» وشبهة فانه انما يزول بخلق النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية . «فكما شاهدنا المحسوسات وثبتنا بعض

احوالها»، كما فعلنا في الارصاد والاجسام الطبيعية. فاذا شاهدنا آلة الرصد وحساباتها وشاهدنا احوال الكواكب من الحركات وكمياتها واستقاماتها ورجوعها وصعودها وهبوطها ومقاديرها وابعاد ما بينها بآلات الرصد، ثم بيننا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به، وكذا ايضا شاهدنا الاجسام الطبيعية وبعض احوالها من الاشكال والمقادير والالوان والحركات والسكونات وسائر التغيرات، ثم بيننا عليه 5 بعض العلوم الطبيعية، «فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء»، كذواتها المجردة واشراقاتها ولحانها وبعض هيأتها النورية، ثم نبنى عليها العلوم الحكمية والاسرار الربانية.

قوله «ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شئ»، اى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله في تحصيل العلوم على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته «وستلعب به الشكوك»، لأنه اذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعوله على القال والقال وعلى الاقضية والبراهين فلا يتحصل له بحث ما ولا تطمئن نفسه الى ما اثبتته القهاس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن ايراد الاستلة^{٨٤}، اما ترى الى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا في ذلك وتخطبوا وتحيروا من كثرة 15 الاستلة الواردة عليهم، وشككك اللاحق على السابق حتى ان الذكي العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكره برهانا لسلم من القندج والطنج.

قوله «والآلة الراقية للفكر»، اى المنطق الوافي للفكر والذهن عن الخطأ والزلل «جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد» لأن المقصود 20 من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة ههنا هي لباب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر اليه في صحة انتقالاته من المعلوم الى المجهول مع تصرفات حسنة وتنبيهات ناعية وتهذيب شديد، خالية

^{٨٤} س: الاسره، ل: الاسوا

عن الحشر والفضول، وهي جامعة للذهن عن التبذد والخطاظر عن التبلد^{٨٥}، «وهي كافية للذكي وطالب الاشراق»، وذلك لأن الفطن الذكي بهودة حدسه^{٨٦} وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء؛ والبلبد لا يفهم القليل ولا يقتنع الكثير. وطالب الذوق والكشف اذا تفتن لما هو بسبيله من شروق الانوار ولمعان البروق فيصير لذلك جازما بماكثر المطالب ومهمات المسائل، لان ذلك النور هو اكسير العلم والحكمة؛ وما لا يتهيأ له الجزم به، لتوقفه على الفكر الصرف، فيكفيه من علم المنطق اقل المختصرات والضوابط لنورية نفسه وسرعة قبولها. «قوله» «ومن اراد التطويل والتفصيل»^{٨٧} فعليه بالكتب المنفصلة، ك«المطاريحات»، و«التلويحات»، و«الشفاء»، و«النجاة»، وغيرها من الكتب.

- 10 قوله «ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين: القسم الاول في ضوابط الفكر»، الذي به يعلم صحيح الفكر من فاسده، وهي صناعة المنطق وكيفية حل المناظرات ومضى القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار؛ وينحصر في ثلاث مقالات. والقسم الثاني في الانوار الالهية، وما يتعلق بها من معرفة مبادئ الوجود وترتيبه، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام فيه مفصلاً.

^{٨٥} ن، التبلد

^{٨٦} في حديثه

^{٨٧} ط - التتميل

القسم الاول فى ضوابط الفكر

وفيه ثلاث مقالات

المقالة الأولى فى المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة

قال الشيخ،

5

الضابط الاول

«فى دلالة اللفظ على المعنى»

(7) هو ان اللفظ دلالاته على المعنى الذى وُضع بازائه هى دلالة القصد .

وعلى جزء المعنى دلالة العبيطة ، وعلى لازم المعنى دلالة التطفل . ولا تخلوا دلالة

قصد عن متابعة دلالة تطفل اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له ؛ ولكنها قد

تخلوا^{٨٨} عن دلالة العبيطة ، اذ من الاشياء ما لا جزء له ، والعام لا يدل على

الخاص بخصوصه . فمن قال «رأيت حيوانا» فله ان يقول «ما رأيت انسانا» ، ولا

يمكنه ان يقول «ما رأيت جسما» ، او «متحركا بالارادة» ، مثلا .

اقول ، اعلم ان المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصورياً كان

او تصديقيا ؛ وقد عرف بتعريفات عدة ، كقولهم : آلة قانونية تعصم مراعاتها^{٨٩}

الانسان عن ان يضل فى فكره ؛ او ، علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ

الى المطالب ؛ او ، علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الاقوال والحق

والباطل فى الاعتقاد والانفعال وامثال ذلك كثير وكلها ترجع الى معنى واحد ،

وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم الى قسمين : تصورات وتصديقات . وذلك باعتبار

ان المعانى الحاصلة فى الافهام فانها اما ان تعتبر بالنسبة الى نفس حصولها فى

20

^{٨٨} يش : ش ، طه ، يخلو

^{٨٩} س ، مراعاته

الاذهان الذى هو نفس ادراكها فقط، او بالنسبة الى الحكم^{۹۰} عليها بنفى او اثبات. والاعتبار الاول هو التصور؛ والثانى هو التصديق^{۹۱}. ثم ان التصورات والتصديقات لا يجوز ان تكون كلها ضرورية والا لما فقد احد علما من العلوم، ولا كلها نظرية والا لزم الدور او التسلسل؛ فاذن بالضرورة بعضها ضرورى^{۹۲}؛ كتصور الوجود، وان الواحد نصف الاثنين؛ وبعضها نظرى، كتصور الملك وحدوث العالم. وتنتهى النظرية الى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل؛ ثم ان النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بان يكون لبعض اجزاء الشئ عند البعض الآخر وضع ما لثادى منها الى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لاختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب؛ فلا بد وان يكون الخلل فى الفكر لاوهم كاذبه وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب 10 فيه؛ اما فى التصورات، كأخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ واما فى التصديقات، فكأخذ الرومىات والمشبهات والمغيلات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصورات والضيوب الغير منتجة فى التصديقات. وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا. 15 فغاية المنطق معرفة التصورات والتصديقات المألومة المناسبة لمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعوج، والنظرة الانسانية لا تستل بهذا فاحتجنا الى تحصيل آلة قانونية يحصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الفكر^{۹۳}. وهو

^{۹۰} س، الاحكام

^{۹۱} «مهرورى از اصطلاحات «تصور و تصديق» استفاده نمى كند؛ و از اين مورد اسماء قطب الدين شيرازى آن را برابر با نظر شيخ اشراق دانسته، ولي اضافه مى كند كه والعللم الاشراقي» به علم تصویری و علم تصدیقی تقسیم نمى شود، زیرا در علم حضوری «تصور و تصديق» زمانا محالند. م. و. ك. شيرازى، «شرح حكمة الاشراق»، ص ۳۸ س ۱۱۳

^{۹۲} س، ضرورى

^{۹۳} س۱ - فى الفكر

المنطق. الا ان يؤيد ابن البشر بخاصية لدى نفسه يستفتنى بها^{١٤} عن تعلم المنطق، او ينفع الفكر على القسم البديهي. والمنطق رئيس العلوم، اذ اعنى بالرياسة نفوذ حكمة في الغير دون نفوذ حكم الغير فيه؛ وان عني بالرياسة^{١٥} انه مقصود بالذات فليس برئيس.

قوله: «هو ان اللفظ».

5

«اقول»، الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بان كان على تمام المعنى الذي وُضع اللفظ بازائه يُسمى عند المنطقيين «دلالة المطابقة» لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذي وضعه الواضع بازائه، مأخوذ من طبق النمل على النمل وهو مساواة احدهما للآخر وسماها الشيخ «دلالة القصد»، لان الواضع الاول قصد بوضع لفظ الانسان لمعناه 10 وضعه لمجموع الحيوان والناطق فدلالة الانسان عليهما يسمى دلالة المطابقة والقصد، وان كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمى «تضمنا» عند المنطقيين، وعند الشيخ «دلالة الحيلة» لان لفظ الانسان اذا دلّ على مجموع الحيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على احدهما اولاً وتضمنه اذ فهم الجزء السابق على فهم الكل؛ 15 واذا دلّ اللفظ على مجموع المعنيين واحاط بهما فقد احاط باحدهما اولاً، وان كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمى «التزاماً» عند الجمهور وعند الشيخ «دلالة التطفل»، لان لفظ الانسان اذا دلّ على الحيوان الناطق بالمطابقة وعمل احدهما بالتضمن فيدلّ على قابل صناعة^{١٦} الكتابة بالتزام للزوم ما له لزوماً ذهنيًا بمعنى انه متى حصل الثمور بالملزوم حصل الثمور باللازم؛ وسماها الشيخ «تطفلاً» لأن اللازم خارج عن مفهوم الملزوم تابع له غير داخل فيه، كما ان 20

^{١٤} ل. ١ - بها

^{١٥} س. بالراس

^{١٦} س. صنعة

الطفيل خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل في جملتهم؛ واحترز بعض المتأخرين^{٩٧} بقوله من حيث هو جزئه في التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المُسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء، كالعالم الموضوع للآثري والعنصرى معا ولكل واحد منهما، فيدلّ على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد ايضا من حيث الوضع؛ ويدلّ بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم في الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المُسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المُسمّى ولازمه، كالشمس الموضوع للقرص والشماع، فيدلّ لفظ الشمس على الشماع من حيث الوضع بالمطابقة، ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام. فلو لا التقييد بالهيئة لدخلت دلالة التضمن والالتزام في المطابقة، فمن حيث هو جزئه في التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة. فانه تلك الدلالة ليست 10 لكونها جزءا، بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المُسمّى بالمطابقة، فانه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بدّ من ذكر هذا القيد في المطابقة، ثلثا تنتقض بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل. وان قيد بتوسط الوضع في الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء في حدّ التضمن عند 15 الاشتراك، اذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذلك في الالتزام، فان ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم، بل بتوسط الوضع لنفس المُسمّى. وانما قيد^{٩٨} الشيخ هذه القيود في الدلالات الثلاث لاعتماده على أن القرينة المعنوية في حكم القرينة اللفظية، فهذه القيود مضمرة مرادة في جميع اجزاء الحكمة؛ وصرّح الرئيس «أمر على سينا» 20 بذلك وحينئذ يُستغنى عن ذكر هذه القيود.

^{٩٧} ل، ج - المتأخرين

^{٩٨} س، أ، أصل

قوله: ولا تغلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل.

أقول: يجب أن يكون الملزوم الموجود الموصوف بكونه باللازم لا يخلوا عن
اللازم بحالة متى حصل الشعور بالملزوم^{١١٩} حصل الشعور باللازم. إذ الدلالة تتعلّق
بالفهم فيكون اللازم بحالة إذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم، وأقل ما يلزم
الماهية انما شئ أو وجوده أو حقيقة أو ليس غيرها أو انها معلومة، وامثال ذلك. 5
فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتطفل، واوردوا عليه بانه لا يلزم أن
يكون لكل ماهية لازم يلزم^{١٢٠} من تصوّر الماهية تصوّر اللازم، إذ لا يلزم أن يكون
لكل ماهية لازم؛ هذا شأنه لا مكان تصوّر كثير من الماهيات مع الذهول عن
لوازمها. فانما لا نسلم أن الثنية والوجود والغيرية وامثالها لازم لكل ماهية
لتصورنا تلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة. 10

قوله: ولكنها قد تغلو عن دلالة الحيلة إذ من الاشياء ما لا جزء له.

أقول: دلالة التضمن والحيلة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد، فانه يلزم
من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، وهنا لا يلزم من
انتفاء التضمن انتفاء المطابقة والقصد لا مكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة
بسيطة لا جزء لها، كدلالة لفظ الآلة على معناه، فحينئذ توجد الدلالة القصدية 15
بدون التضمن فلا يكون لازما والالتزام لا يلزم التضمن إذ لا^{١٢١} يجب أن يكون
لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصوّرها تصوّره؛ وإما التضمن والالتزام فهما
تايعان^{١٢٢} للمطابقة، فان التضمن فهم جزءه المُسمّى، والالتزام فهم لازم المُسمّى،
فهما فرعان تايعان لها، والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والاصل.

^{١١٩} س. ١ - بالملزوم

^{١٢٠} س. ١ لزوم

^{١٢١} ل. ١ - لا

^{١٢٢} س. ١ ما يتايع

قوله، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه .

اقول: ذكر بعض العلماء ان لفظ العام الكلّ يدلّ على ما تحته من
الجزئيات بالمطابقة . فذكر الشيخ في معظم كتبه فساد ذلك ، بان العام ، كالحَيوان
مثلا ، لو دلّ على الخاص ، كالانسان ، لكان دلالة عليه لا بدّ وأن يكون باحد
الآلات الثلاث وليس بالمطابقة ، اذ ليس مفهوم الانسان بعينه هو مفهوم الحيوان ،
ولا بالتضمن ايضا ، اذ ليس مفهومه جزءا من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام ، فانه لا
يلزمه لزوما ذهنيا ثم الحيوان العام لو دلّ على الانسان الخاص بخصوصه لما صحّ ان
يقال لمن قال «رأيت حيوانا» ان يقول «ما رأيت انسانا» ، لكن له ان يقول ذلك ولا
يصحّ ان يقول «ما رأيت جسما» او «متحركا بالارادة» لدلالة الحيوان على ذلك .
قال الشيخ،

الضابط الثاني

«في ادراك الشيء ، والمعنى العام ، والمعنى الشاخص»

(8) هو ان الشيء الغائب عتك اذا ادركته فانما ادراكه ، على ما يليق لهذا
الموضع ، هو بحصول مثال حقيقته فيك . فان الشيء الغائب ذاته اذا علمته ، ان لم
يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده ؛ وان حصل منه أثر
فيك ولم يطابق فما علمته كما هو . فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت ، فالأثر
الذي فيك مثاله . والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه
بـ«المعنى العام» واللفظ الدال عليه هو «اللفظ العام» ، كلفظ الانسان ومعناه ؛
والمفهوم من اللفظ اذ لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا هو «المعنى الشاخص» ،
واللفظ الدال عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص ، كاسم زيد ومعناه . وكل معنى
يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سميّناه «المعنى المنحط» .

اقول: زعم المشاؤون ان الادراك منحصر في التصوّر والتصديق ، لأنه ان
كان ساذجا فهو التصوّر ، وان كان معه حكم بنفى او اثبات فهو التصديق ؛ وهذا

انما يصحّ في الادراك التصوّري؛ فاما علم الهأري تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الاشراقية الحاصلة بعد ان لم تكن، فانه يحصل للمدرك شئ بعد ان لم يكن، وهو الاضافة لاشراقية لا غير الكافى منها^{١٠٣} مجرد الحضور فيخرج عن التسمين، الا ان يريد بـ«العلم» العلوم التحديدية، وهى العلم بالاشياء الغائبة، كما ذكره الشيخ بقوله «هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه 5 على ما يليق بهذا الموضع»، الذى هو اول الشروع فى الحكمة الغير الخال عن التسهيل الآتى تحقيقه فى قسم الانوار على ما اشرنا اليه، لانه ينحصر فى القسمين المذكورين؛ والحاصل ان ادراك الاشياء الغائبة عنا انما يحصل امثلة حقيقتها فيها، لان الشئ الغائب عنا ذاته اذا علمناه ان لم يحصل منه أثر فيها فيستوى حالتنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال؛ وان حصل منه أثر فيها ولم 10 يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، لكنك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فيها صورته ومثاله.

توله، والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه بالمعنى العام.

اقول: كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس 15 تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يُسمّى ذلك المعنى «كلياً» و«عاماً»؛ وكذلك اللفظ الدالّ عليه يُسمّى «كلياً» و«لفظاً عاماً»، كالجبران معنى ونظاً؛ وان كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه لنفسه فيُسمّى ذلك المعنى «جزئياً» و«شخصياً»، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه. ثم 20 الكل اما ان تكون الشركة فيه بالفعل، كالانسان المشترك فيه بين زيد وعمره وخالد وغير ذلك من الافراد الغير المنتهية، وقد تكون الافراد المشترك فيها بالفعل

متناهية، كالكواكب، أو تكون الشركة بين أفراد الكل^{١٠٤} بالقوة، كالشمس، عند من يجوز وجود شمس كثيرة فينتقير وجودها يكون لفظ «الشمس» واقعاً عليها بمفهوم واحد، أو كالألة الذي مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة، ولا لما افتقرنا في ثبوته إلى البرهان، فامتناع الشركة ما جئت من نفس المفهوم بل من دليل منفصل؛ فالقسم الاول الذي الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن، وفي الثاني واجب؛ أو تكون الشركة في شئ لا وجود لسماء في الخارج لا في الواحد ولا في الكثير؛ فقد يكون ممتنع الوجود في الخارج، كشريك الباري، ولولا ان له معنى مفيداً والا لا ممتنع الحكم عليه بالامتناع؛ أو يكون ممكن الوجود في الخارج، كجبل من ياقوت ويحر من زئبق.

- 10 قوله: وكل معنى يشمل غيره فهو بالنسبة اليه سميئاً «المعنى المنحط».
- اقول: كل كلمتين ان لم يصدق شئ منهما على شئ مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينان، كالانسان والفرس؛ وان صدق كلياً من كلا^{١٠٥} الطرفين فهما المتساويان، كالانسان والناطق؛ أو كلياً من احد الطرفين جزئياً من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقاً، كالحيوان والانسان، فالحيوان يشمل الانسان والفرس وغيرهما؛ فالحيوان الشامل هو العام والانسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة الى العام ينحط معناه عن معناه ولخصوصه وعدم شموله ما يشمل الحيوان؛ وان صدق كل واحد منهما على الآخر جزئياً، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالحيوان والابيض.

قال الشيخ؛

الضابط الثالث

«فى الماهيات»

- (9) هو ان كل حقيقة فاما بسيطة، وهى التى لا جزء لها فى العقل، او غير بسيطة، وهى التى لها جزء كالحيوان، فانه مركب من جسم وشئ يوجب حياته؛ والاول جزء عام، اى اذا أخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو، اى الجسم، اعم من الحيوان والحيوان منحصرا بالنسبة اليه؛ والثانى هو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له، والمعنى الخاص بالشئ يجوز ان يساويه، كاستعداد النطق للانسان، ويجوز ان يكون اخص منه، كالرجولية له. والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للانسان، وقد تكون لها عوارض لازمة. واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث للمثلث^{١٠٦} فانها معتمدة الرفع فى الوجود؛ وليس ان فاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، إذ لو كان كذا لكانت ممكنة للحدوث واللاحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

- اقول؛ كل حقيقة سواء كانت فى الاعيان او فى الازدهان، فاما ان تكون بسيطة واما ان تكون مركبة. فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل اصلا، كالبارى تعالى^{١٠٧}؛ والمركبة هى التى يكون لها جزء او اجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شئ تقتضى حياته وهى النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى انه اذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانية التى هذا جزءها فى الذهن كانت الجسمية لذاتية اعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصة منحصرا بالنسبة الى الجسمية العامة والنفس^{١٠٨} الحيوانية جزء خاص لا يرجع الا فى الحيوان، وهو الذاتى

^{١٠٦} يروى هذا الى المثلث. يشهد على ذلك

^{١٠٧} ب، ١ + والنقطة

^{١٠٨} ل، ١ - والحيوانية ... والنفس

الخاص، وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساوياً للحقيقة، كاستعداد النطق
للإنسان، وقد يكون اخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية
البسيطة، والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة
بل مراراً بغير نهاية على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد، وكل ماهية بسيطة لا
جزء لها أصلاً؛ وأما المركبة فلا بدّ لها من ذلك. والجزء الذاتى لا بدّ وأن يسبق
5 تصوّره تصوّر الماهية الثنى لا يمكن تحققها بدون جزئها، فإن الشئ المركب لا
يحصل في العقل إلا بأجزائه فيتأخر بالذات عن حصول أجزائه، فتتقدم أجزائه
عليه لا محالة عقلاً، ويجوز تصوّر تقدم الذاتى في الوجود الخارجى على الذات
لأن تقدمه من لوازم ذاته، فاذا تصوّرنا الذات تصوّرنا تقدمه.

قوله: والحقيقة قد تكون لها عوارض.

أقول: كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهي غير لازمة لها،
كسائر العوارض المنفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان والكتابة بالفعل له. وكل صفة
واجبة الثبوت للموصوف فهي لازمة له، إذ لا معنى له إلا ما لا ينفك عن الشئ
وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم أيضاً إلا أن اصطلاح المنطقيين يخصص
15 اللازم بالوصف الخارجى الغير المنفك عن الماهية وعرف بأنه الذى يصحب الماهية
ولا يكون جزءاً منها؛ والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المفاقر. وقيل أن
اللازم هو الذى لا ينفك عن الشئ لأمر عائد إليه ولا يكون جزءاً منه؛ ولوازم
الماهية والوجود، ككون الإنسان مخلوقاً أو مولوداً أو محدثاً، داخلة فيه سواء كانت
بوسيط أو بغير وسط؛ ثم اللازم، أن كان للماهية، فبما أن يكون بلا وسط،
20 كالتمتعّب للإنسان والزوجة للأربعة والفردية للثلاثة؛ أو بوسط، كالتضاحك اللازم
للإنسان بواسطة التمتعّب، والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك
«كل إنسان متمتعّب وكل متمتعّب ضاحك فكل إنسان ضاحك». والضاحك لحق
الإنسان بواسطة التمتعّب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لأنه إن كان موجوداً ثبت

- المدعى، والا فنتهي الاوساط الى لازم بلا وسط لثلا يلزم دورا وتسللا، واخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبته الى الماهية نسبة العلة، او انه الذى لا يمكن توهم الرفع، فان اللوازم^{١٠٠} تشاركه فى هاتين الأمرين؛ واللازم انما ما يجب نسبته الى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضعف بالقوة للانسان؛ فان هذه اللوازم لو جاز ارتضاعها فى احد الوجوديين لم تكن لوازم، وليس ان الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم ان تكون الزوايا الثلاث ممكنة للذوق واللحوق بالمثلث، فكان يجوز ان يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال. قالمة للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غيرها؛ واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون الفهم، كعمى الاكمد، فانه يمكننا تصور الاكمد بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين.
- والعرض المفارق هو الذى لا يكون مقبولا ولا لازما، فقد يكون بطى الزوال، كالشباب والشيوخة، وقد يكون سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجه.
- قال الشيخ:

الضابط الرابع

- 15 «فى العرض اللازم والمفارق»

- (10) هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تصرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلة نفس الحقيقة، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن للذوق والرفع. والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل، وان له مدخلا فى تحقق الكل. والجزء الذى يوصف به الشئ، كالحيوانية للانسان ونحوها، سماه اتباع المشائين «ذاتيا».

ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب . والعرض^{١١٠} اللازم او المقارق يتأخر عن الحقيقة تعقله ، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده . والعرض قد يكون اعم من الشئ . كاستعداد المشي للانسان ، وقد يختص به ، كاستعداد الضحك للانسان .

اقول: المعلولات الممكنة واجبة بطلها ، فاذا قطعنا النظر عن العلة لا

- 5 يكون للمعلول وجود اصلا . فاذا وجد شئ مع قطع النظر عن شئ آخر ، او فُرض عدمه ، فان ذلك الشئ لا يكون علة لذلك الشئ الآخر ولا الآخر معلولا له ؛ فاذا اردنا ان تصرف ما يجب للحقيقة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر اليها بمقولنا مع قطع النظر عن كل ما سواها ؛ فما يجب لها في هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نفس الحقيقة دون العلة الخارجية ، اذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لعل خارجة لما امكن ملاحظته بدونها^{١١١} . بل كان ممكن
- 10 اللحوق والرفع . فاذا نظرنا الى الجسم ، مثلا ، وقطعنا النظر عن جميع الموارض وتأثير الفاعل الخارجى ، فالواجب له لذاته هو المقدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوصين ، كذراع او قيام ، لانه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخصوص^{١١٢} وجب انتساب الاولين الى الجسم دون الآخرين فهو علة لهما .
- 15

قوله: والجزء من علاماته .

اقول: الجزء المقوم للماهية ، وهو المسمى عند المشائين «ذاتيا» له امارتان:

احديهما تقدم تعقله على تعقل الماهية ، لانه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونه ، فان الذاتى اذا تصوّر العقل وتصور ما هو ذاتى له فانه يتمتع تصور الذات الا اذا تصور بالذاتى اولا ، لان المركب يتمتع حصوله في العقل الا بهجمة اجزائه ، فهو

20

^{١١٠} س ١ ط: العرض

^{١١١} س ١ يدونه

^{١١٢} س ١ المخصوصين

متأخر بالذات عن حصول اجزائه . الامارة الثانية للذاتى: هو ان يكون له مدخل فى تحقق الكل، اى انه يكون علة ناقصة، وهى التى يجب ان يعدم المعلول بعدها ولا يجب وجودها وحدتها، بل بها مع باقى الاجزاء الآخر، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى.

قوله: والعرض^{١١٣} اللازم.

5

اقول، المعارض الخارجة عن الماهية، سواء كانت لازمة او مفارقة، وجودها تابع لوجود الماهية فتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن بعضها. واعلم ان قولهم ان الذاتى هو الذى نسبت الى الماهية لا تكون نسبة العلة يشاركه بعض الاعراض، كالزوايا الثلاث للمثلث، فان الذاتى لم^{١١٤} يقتصر فى حصوله للماهية الى علة أخرى فاعلة، اذ الذى جعل الانسان انسانا هو الذى جعله حيوانا؛ فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله انسانا مع عدم جعل الحيوان، وهو محال. وهذا هو حكم اللوازم فان الذى جعل المثلث مثلثا، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة، فان الجعلين لو اختلفا لامكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث، وهو محال. ومعنى «علة الذاتى» هى^{١١٥} ان علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات، فالجاعل يجعل الذاتيات أولا، ثم يحصل منها الماهية ثانيا، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا، الا ان اللوازم تكون معلولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها. ولما كانت اللوازم متأخرة فى الوجود عن الماهية ولا تفك عنها اسندها بعض الحكماء الى الماهية وبعضهم الى علة الماهية، كما يستند المعلول الى العلة القريبة والبعيدة ويمتنع استناد

15

^{١١٣} من: العرض

^{١١٤} ل. ح، هكذا بالاصل ولا يتم التركيب الا بحذف لا

^{١١٥} ل. ح، هو

الذاتي الى الماهية لتقدمه عليها^{١١٦} في الوجود ، بل يستند الى علة الماهية ؛ ولما كانت العلة المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعند حصول الاستعداد للماهية فلا تكون الماهية علة تامة لللوازم . ولم يفرق الشيخ في هذا الكتاب بين المرضى اللازم والمفارق ، بل قال ان المرضى اللازم او المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقده ، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده ، فكما كانت الماهية علة ما لللوازم فهي علة ما للاعراض 5 المفارقة ، اذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حصولها من المفارق الا ان علتها اللوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ، فافهم ؛ واللوازم المحتاجة الى العلة هي التي لها صورة في الخارج . ولما اللوازم الاعتبارية ، فلا تحتاج الى علة . ثم اللوازم الخارجية للشيء قد تكون متكافئة ، وهي التي لا يلحق بعضها بتوسط البعض ، كالكتاب والضاحك ، وقد لا تكون متكافئة ؛ فيلحق البعض بالماهية بتوسط البعض ، 10 كالضحك اللاحق بالانسان بواسطة التعجب ، وما يقع من هذا القسم في الأعيان بحسب نهايته للبرهان الدال على نهاية السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة في الوجود ؛ والمرضى الخارج عن الماهية قد يكون اعم من الماهية ، كاستعداد المشي للانسان الشامل له ولغيره ، وقد يكون مختصا بها لازماً لها ، كاستعداد الضحك للانسان .

قال الشيخ:

الضابط الخامس

«في أن الكلي ليس بموجود في الخارج»

(11) هو ان «المعنى العام» لا يتحقق في خارج الذهن اذ لو تحقق لكان

له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة^{١١٧} ، فصارت شاخصة وقد

^{١١٦} ل، تقدم علتها

^{١١٧} يش، ش، ط، لا يتصور الشركة فيها

فرضت عامة، وهو محال. والمعنى العام^{١١٨}، اما ان يكون وقوعه على الكثيرين بالنسواء، كالاربعة على شواخصها، ويسمى «العام المتساوي»^{١١٩}؛ واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص، كالابيض على الثلج والماج وسائر ما فى^{١٢٠} الاتم والانقص لسميه «المعنى المتفاوت». واذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سُميت «مترادفة». واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد،⁵ سُميت مثله^{١٢١} «مشاركة». والاسم اذا أُطلق فى غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة يُسمى «جازيا».

اقول: المعنى العام، وهو الكلى، يمتنع حصوله فى خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا فى خارج الذهن لكان له حرية متعينة لا يشاركه غيره فيها، بها يمتاز عن باقى الماهيات الخارجة، وحينئذ لا تكون تلك الهوية حرية عامة مشتركا¹⁰ فيها، بل خاصة متشخصة وكثا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله: المعنى العام.

اقول: اعلم ان اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا؛ فان كان كثيرا وكان المعنى واحدا، فهى «الالفاظ المترادفة»، كالاسد والليث «و» الهنزر؛ وان كان المعنى كثيرا فهى «الالفاظ المتباينة»، كالسما والارض والمولدات؛ وان كان اللفظ¹⁵ واحدا والمعنى كثيرا، والاشترار فى ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيسمى «مشاركة»، كاللون^{١٢٢} المشترك بين الابيض والاسود. ولما كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقايق بالنسواء كان بالنسبة الى واحد غير معين مجعلا والى المعين مبيها؛ وان كان الاشتراك فى اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فاما ان يكون مشابهة، كالفرس

١١٨ ياء + و

١١٩ ل، المتساوى. ياء تمام للتساوى. ياء ش، المتساوى + وى اكثر نسخ المتساوي

١٢٠ طه فيه

١٢١ طه سميت امثاله. ياء - مثله

١٢٢ ل، كالحيوان

الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة، أو ملازمة بسبب مناسبة أو مشابهة بينهما . ويجب ان يكون التشابه فى الأمور المشهورة، كالشجاعة فى الاسد لا كالمخفى فى البخار، ويُسمى «الفاظا مجازية» و «متشابهة» ان لم يترك الوضع الاول، وان ترك الوضع الاول تُسمى «الفاظا منقولة»؛

- 5 فقد يكون الناقل هو الشرع، كالصلاة الموضوعية فى الاصل للدعاء ثم نقله الشرع الى افعال مخصوصة^{١٢٣}، والصوم وقد يكون الناقل هو العرف العام، كالدابة التى وضعها الواضع لكل ما يدب على الارض ثم نقل الى الفرس والبغل والحصار؛ وقد يكون الناقل العرف الخاص، كاصطلاحات النحاة للتاقلين العرف الموضوع لصراف الشئ الى اللفظ الذى معناه فى غيره؛ وان كان الاشتراك لمعنى مقصود باللفظ غير متساو فى الكل فيُسمى «مشككا»، وينقسم الى ما يكون حصول المعنى فى البعض 10 حاصلًا قبل البعض الآخر، كالوجود الحاصل فى الواجب قبل الممكن، فالتشكيك فى هذا القسم بالتقدم والتأخر، وقد يكون التشكيك بالاولى والاخرى، كالوجود فى البارى والممكن، فانه فيه تعال اقوى واتم من سائر الممكنات؛ وقد يكون التشكيك بالأشد والأضعف، كالبياض على الثلج والعاج وانما سُمى «مشككا» لمشابهته المشترك من وجه، والمتواطئ من وجه آخر فيقع الناظر فيه فى شك انه 15 مشترك او متواطئ، وان كان الاشتراك لمعنى متساو فى الكل وهو الذى يكون حصول ذلك المعنى فى جميع الافراد الذهنية والخارجية على السواء، كالحيوان بالنسبة الى جزئياته، فالاشتراك فى افراد الحيوان معنوى مقصود باللفظ ويُسمى «الفاظا متواطئة»، اى متوافقة افراده فى معناه، وكذا الاربعة على شواخصها .

قال الشيخ:

الضابط السادس

«فى معارف الانسان»

(12) هو ان معارف الانسان فطرية او غير فطرية . والمجهول اذا لم يكنه التنبيه والاختار بالبال وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقنة التى للحكماء العظماء . لا بد له من معلومات موصلة اليه^{١١} ذات ترتيب موصول اليه شتتية فى 5 التنبيه الى الفطريات . والا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم قط . وهو محال .

اقول: لما كانت معارف الانسان لا تخلوا عن ان تكون اما تصورات او تصديقات . وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى: فطرى . وهو ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التصور او ما يكون تصورا للطرفين 20 كافها بالجزم بالنسبة بينهما : وغير فطرى . وهو الكسبى . اما من التصورات . فهو ما يفتقر حصوله فى العقل الى كسب : واما من التصديقات . فهو ما يفتقر فى الجزم بالنسبة للحكمة الى برهان . قوله: والمجهول اذا لم يكنه التنبيه .

اقول: المجهولات التصورية والتصديقية اذا لم يكن فى معرفتها التنبيه 15 والاختار بالبال . كما فى الضروريات . ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضيات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات التى يتصل بها الحكماء والمجردون من الصوفية الى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فان لنا طريقا خاصا . غير الفكر . من الرياضات والمجاهدات تزدي الى مشاهدة هذه الجواهر النورية . كما ستعرفه فى هذا الكتاب . فحينئذ لا بد من 20 اقتناصه بالفكر . وهو ترتيب امور معلومة ترتيبا خاصا يتأدى منها الى معرفة

المجهولات التصورية والتصديقية منبهة في آخر الأمر إلى النظريات، لنلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر أو تسلسل إذا توقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب، وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى، وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة في الذهن محال، فلا بد من الانتهاء إلى الفطريات، كما عرفته.

قال الشيخ:

المضابط السابع

«في التعريف وشرائطه»

(13) هو أن الشئ إذا عُرِفَ لمن لا يعرف، فينبغي أن يكون التعريف بأمور

- 10 تخصد اما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص^{١٢٥} البعض أو للاجتماع. والتعريف لا بدّ وأن يكون باظهر من الشئ، لا بمثله أو بما^{١٢٦} يكون اخفى منه أو يكون لا يعرف الشئ^{١٢٧} الا بما عُرِفَ به. فقول القائل في تعريف الاب «لأنه هو الذي له الابن» غير صحيح، فانهما متساويان في معنى^{١٢٨} المعرفة والجهالة، ومن عرف احدهما عرف الآخر؛ ومن شرط ما يُعرف به الشئ أن يكون معلوما قبل الشئ لا مع الشئ؛ أو يقال «النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس» والنفس اخفى من النار.
- 15 وكذا قولهم «أن الشمس كوكب يطلع نهاراً»، والنهار لا يُعرف الا بهزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ، فان تبديل اللفظ انما يتفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والاضافيات ينبغي أن تُؤخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة، والمستثقات تُؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما في

^{١٢٥} ط: لتخص

^{١٢٦} ط: بما

^{١٢٧} يش: ش: ط: - الشئ

^{١٢٨} ط: - معنى

حدّها على حسب مواضع الاشتقاق .

أقول: المعرّف للشئ هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشئ او يميّزه على كل ما عداه . فيلزم منه تقدم المعرّف على المعرّف لتقدم العلة على المعلول . وان يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المرفة على المعلول المعرّف . ويجب ان يكون المعرّف اجل من المعرّف اذ معرفته سبب لمعرفة المعرّف وان يساويه في العموم يكون صدق احدهما مستلزما لصدق الآخر . كالانسان والناطق ؛ فان الاعم ، كالحويان ، لما دلّ على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتعريف لعدم تمييز المعرّف عن غيره ؛ والاخص كالناطق ، اخفى لكثرة وجود الاعم وعدم احتياجه الى بعض القيود المحتاج اليها الاخص ويجب ان يكون مساويا له في المفهوم بمعنى ان معنى هذا هو معنى الآخر ، كالانسان والحويان انناطق .

10

قوله: فينبغي ان يكون التعريف بأمر تخصّه .

«أقول:» لان الأمور التي لا تختص بالشئ المختصة بشئ آخر كيف يكون معرفة له ثم لا يخلوا اما ان تكون جميع آحاد المعرّف واجزائه مختصا بالمعرّف . كقولك في تعريف الانسان «انه ناطق ضاحك كائب متفكر» ؛ او يكون البعض يختص بالمعرّف والبعض الآخر بغيره . كقولك «ان الانسان حيوان ناطق» ؛ او يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد ، كقولك في تعريف للخفاش انه «طائر ولود» . واعلم ان التعريف اما ان يكون بالأمور الداخلة في حقيقة الشئ . وكان مع ذلك بالجنس القريب مع الفصل القريب كان ذلك «حدّا تامّا» . كتعريف الانسان بالحيوان الناطق ، وان كان بالجنس البعيد والفصل كقولك «انه جسم تام ناطق» كان ذلك «حدّا ناقصا» ؛ وان كان التعريف بالأمور الخارجة اللازمة او بالداخلية والخارجة كالجنس القريب والخاصة ، كان ذلك «رسما تامّا» ؛ او بالجنس البعيد مع الخاصة ، كان «رسما ناقصا» .

20

قوله: والتعريف لا بدّ وان يكون باظهر من الشئ .

اقول: يجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشئ بالمساوى في المعرفة والجهالة، كقولك «ان الزوج ما ليس بفرد» فان المعرفة يجب ان يكون اظهر من المعرفة واجلي منه. فاول مراتب الخطأ مساواة المعرفة للمعرفة في المعرفة والجهالة ومثل في الكتاب بالاب والابن المتساويان بالمعرفة، كما يقال «الاب الذي له ابن» بعد الابن الذي له اب؛ ويليه في الرتبة التعريف بالاخفى، كتعريف النار «انها اسطقس شبيه بالنفس» الشئ هي اخفى من النار؛ ويليه تعريف الشئ بنفسه كتعريف الحركة «بالنقلة». فان الاخفى يمكن ان يكون اعرف عند البعض او من وجه ويمتنع ان يكون الشئ اعرف من نفسه بوجه؛ ويليه في الرتبة تعريف الشئ بما لا يعرف الا به، اما بمرتبة واحدة، كقولك «ان الكيفية ما بها تقع المشابهة»، واللامشابهة والمشابهة الاتفاق في الكيف او بمراتب، كقولك «ان الاثنين هو الزوج الاول»، والزوج الاول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر هما الاثنان؛ فقد عرفت الاثنين بالزوج الاول المعرفة المتساوى المعرفة بعدم الزيادة المعرفة بالاتين المطلوب معرفته في الاول اللازم منه تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين، او اكثر.

قوله: وليس تعريف الحقيقة.

اقول: تعريف الشئ ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لان تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه، انما يكون فيمن عرف الحقيقة والتيس عليه معنى اللفظ، كما اذا علم معنى الاسد ولم يعلم معنى الغضنفر فيسأل عنه فيجواب باشهر منه وهو لفظ الاسد المتبدل بالاخفى؛ وهذا ينتفع به في اللغات.

قوله: والاضافات ينبغي ان يؤخذ.

اقول: تكرار الشئ في الحدود منهي عنه، كقولك «الانسان حيوان جسماني ناطق» والجسم داخل في الحيوان دال عليه بالتضمن، الا في محل الضرورة كالتضاييق، فان تعريف احدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب

تقدم المَعْرِفُ على المَعْرِفِ فلا يَدْ من أخذ المتضايقين مجردين عن التضاييق مع
السبب المرفوع للاضافة فينتصب حدّ ، كقولك «ان الانسان حيوان يولد آخر من نطفة
من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه» ، فالحيوان احد الذاتين المتضايقين
والذات المضافة للاخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ويولد آخر من نطفة يسبب
موقع للاضافة فيجب تكرار هذه النسبة ، والا لأمكن صدقه على الذات الموصوفة
5 بالابوة لا من جهة صفاتها ، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات . الموضع
الثاني التكرار فى محل الحاجة ، كما فى المشتقات ، فانه يجب ان يؤخذ ما منه
الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق ، كقولك فى تعريف
الاسود «انه شئ ما قام به السواد من حيث هو كذلك» . فالذات الموصوفة بالسواد
لها اعتبار ان الاول أخذها مع صفة السواد والثاني أخذها مجردة لكن المَعْرِفُ هو
10 الاول دون الثاني . ولما كان قولنا فى التعريف شئ ما قام به السواد يحتمل المعنيين
ومن حيث هو كذلك يخرج المعنى الثانى ويتبقى المعنى الاول الذى كان هو المَعْرِفُ .
قال الشيخ :

فصل

«فى الحدود الحقيقية»

15 (14) اصطلاح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشئ
«حدّاً» ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة فى حقيقته ، ومَعْرِفُ الحقيقة
بالمواضع^{١٢٩} من الخارجيات «رسماً» . واعلم ان الجسم ، مثلاً ، اذا اثبت له مثبت
جزء يشك فيه بعض الناس وينكروه بعضهم ، كما ستعرف ذلك الجزء ، فالجماهير لا
يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المُسَمّى ، بل لا يكون الاسم الا لمجموع لوازم
20 تصوره ثم ان كل واحد من الماء ، مثلاً ، والهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة

^{١٢٩} ط: - بالمواضع . بش: ش: تعريف الحقيقة بالمواضع

يُنكرها بعض الناس؛ فذلك الاجزاء عندهم لا تدخل لها قياساً يفهمون منه .
 وكل حقيقة جبرية إذا كان الجسم احد اجزائها وحاله كما سبق، فما تصور الناس
 منها الا أسوأ ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية للواضع ولهم . فإذا كان حال
 المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحس شيئ منه أصلاً ثم ان الانسان اذا كان
 له شئ به تحققت انسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا
 5 حده «الحيوان الناطق»، واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة والنفس التي هي
 مبدأ هذه الاشياء لا تعلم الا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه
 وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على أننا نذكر فيه ما يجب؟

افضل: ذكر الرئيس في «الاشارات» ان الحد قول دال على ماهية
 الشئ: «والقول» هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد انما ينتفع به في الالفاظ
 10 للفرية والمراد بالبدال ما يدل بالمطابقة دون التضمن، كدلالة الحيوان الناطق على
 الانسان. و«الحد» اما ان يكون تاماً او ناقصاً. ف«التام» هو المشتمل على جميع
 ذاتيات الشئ واجزائه الداخلة في ذاته وحقيقته ولا يكون الا واحداً اذ جميع
 ذاتيات الشئ لا زيادة فيها ولا نقصان. واما «الحد الناقص»، فهو المركب من
 15 بعض الاجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الاجزاء وقلتها. واسم الحد يقع على الحد
 التام والناقص بالاشتراك، اذ التام يدل على الماهية بالمطابقة، كالاسم، الا ان
 الاسم مفرد والحد مركب؛ و«الحد الناقص» يدل على الماهية بالالتزام ويقع على
 الحدود الناقصة بالتشكيك، اذ الناقص الكثير الاجزاء بهذا الاسم اولى مما قلت
 اجزائه؛ واما اذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البينة فهو
 20 «الرسم التام»، كقولك «ان الانسان حيوان ضاحك»؛ وان كان بالجنس البعيد مع
 الخاصة فهو «الرسم الناقص»، كقولك «ان الانسان جسم ضاحك». هذا ما ذكره

جماعة المشائين^{١٢٠}، وأما ما ذكره في «حكمة الاشراق» فقال ان تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات «رسماً»، كما تقول «ان الانسان ضاحك كاتب يادى البشرة منتصب القامة عريض الازفارة».

قرله: واعلم ان الجسم.

- اقول: ذهب «المعلم الاول» واتباعه الى ان كل جسم مركب من الهيولى 5 والصورة البسيطين الغير المحسوسين، وأما الأمور المحسوسة منه فكلها اعراض لإمكان تبدلها وتغيرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها. والقديما ينكرون ذلك ويؤمنون ان الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير، وأما المتغير المتبدل هو عرض على ما سأتى تفصيله فيما بعد. فذكر الشيخ «السهرودى» ان الجسم اذا اثبت له مثبت جزئاً هو الهيولى والصورة، على ما يراه المشائون، يشك فيه بعض الناس 10 من المتكلمين وغيرهم وينكروا بعضهم من القديما ومن وافقهم. فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى الجسمى لتعقل الجسم بدون ذلك الجزء الغير المحسوس، اذ مفهوم المسمى الجسمى لا يكون عندهم الا لمجموع أمور لازمة له محسوسة، ثم ان كل واحد من الماء والهواء والارض وغيرها من الاجسام المحسوسة اذا اثبت له المشائون اجزاء لا تحس، من الهيولى والصورة، فينكرها 15 الاوائل فلا تكون تلك الاجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم فيلزم ان يكون كل حقيقة جسمية من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحال اجزائه كما ذكرناه، ان لا يتصور الناس من تلك الحقيقة سوى أمور ظاهرة محسوسة عندهم هى التى قصدوا الواضع بالتسمية لهم، ليس الا واذا كان حال الاجسام المحسوسة واثبات اجزائها صعباً، على ما اشرنا اليه ونفصل بعد ذلك، 20 فكيف يكون حال ما لا يحس من الجواهر العقلية والنفسية؟ فان معرفة ذلك وتصورها بالحد، على ما يذكره المشائون، فى غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها

^{١٢٠} مثلاً: ر. ك. ابن سينا، «الشفاء»، للشيخ، البرهان: المقالة الرابعة، تصدير ومراجعة

هنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والاجزاء الغير محسوسة على طريقة المشائين . ثم الانسان اذا كان له ذات جوهرية بها تحققت انسانيته ، اعنى النفس الناطقة ، فهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لانهم حددوا الانسان «بالحیوان الناطق» . واستعداد النطق ليس بأمر جوهري ، بل هو عرض تابع للحقيقة الانسانية والنفس الناطقة التى هى مبدأ ذلك غير معلومة الجوهر عندهم الا باللتوازن والاعراض ؛ ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا ، فكيف حال غيره من الجواهر العقلية التى لا تتعلق بشئ اصلا ولا بحس ؟ فلا محالة معرفتها بالطريق الذى ذكره فى غاية الصعوبة وسيجئ تحقيقه .

قال الشيخ ،

قاعدة اشراقية

«فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات»

(15) سلم المشائين ان الشئ يذكر فى حده الذاتى العام والخاص ؛

فالذاتى العام ، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب ما هو ، يسمى «الجنس» ؛ والذاتى الخاص بالشئ سمّوه «فصلا» . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا ، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا . ثم سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم ، فالذاتى الخاص للشئ ليس بمجهود لمن يجهله فى موضع آخر فانه ان عهد فى غيره لا يكون خاصا به . واذا كان خاصا به ١٣٦ ، وليس بظاهر للحس وليس بمجهود ، فيكون مجهولا معه . فاذا عرف ذلك الخاص ايضا ، ان عرف بالأمور العامة دين ما يخصه فلا يكون تعريفا له ، والجزء الخاص حاله على ما سبق . فليس المود الا الى أمور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر . ان كان يخص الشئ جملتها بالاجتماع ، وسعلم كنه هذا فيما يمد .

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمستشرح ار
 المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ ان يقول «لو كانت صفة أخرى
 لاطلمت عليها»، اذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي ان يقال «لو كان له
 ذاتي آخر ما عرفنا ماهية دونه». فيقال: انما تكون الحقيقة عُرِفَتْ اذا عُرِفَتْ
 جميع ذاتياتها. فاذا انتقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة. ٥
 فتبين ان الاتيان على الحد كما التزم به المشائون غير ممكن للانسان وصاحبهم
 اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا الا تعريفات بأسور تخص بالاجتماع.

اقول: شرع في هدم طريقة المشائين في التعريفات، في تقريره انك عرفت
 من القواعد السالفة للمشائين ان الحد التام هو الذي يذكر فيه الذاتى العام، وهو
 الذى لا يكون جزءا لذاتى عام آخر. كالحيوان الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر. 10
 كاللون، بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يتغير لها جواب «ما هو؟»،
 كالانسانية والفرسية والحصارية وغيرها، يُسمى «جنسا» وهو الكل الذاتى المقول
 فى جواب «ما هو؟». والذاتى الخاص بالحقيقة يُسمى «فصلا» على ما عرفت
 تفصيل ذلك فيما مرّ فى تعريف الحد التام والناقص، والرسم التام والناقص، ومن
 قواعدهم ان كل مجهول انما يتوصل اليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى 15
 العام، كالحيوان، لا يكون وحده معرفا للانسان المجهول لوجوده فى القرس والحصار
 وغيرها من الانواع المشاركة للانسان فى الحيوان. واما الذاتى الخاص بالحقيقة
 الانسانية، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجمله فى موضع آخر. لان ذلك الذاتى
 الخاص بالشئ ان كان موجودا فى غيره من الانواع، فلا يكون ذاتيا خاصا
 وفرضناه خاصا، هذا خلف. وان لم يكن موجودا فى غيره بل كان خاصا بالشئ 20
 وليس بمدرك بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه ما ولا معلوم بحال ما، فيكون لا
 محالة مجهولا مع الشئ المطلوب معرفته، فيعود الكلام الى معرفة هذا الذاتى
 الخاص بانه ان عُرِفَ بالأمور العامة دون الخاصة بالشئ وليس بتعريف له لمشاركة

غيره فيه ، وإن عُرِفَ بالجزء الخاص به مع انه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه
 مّا فيكون مجهولاً معه . كما مرّ تقريره . وحينئذ لا بدّ من الرجوع في التعريف
 والمعرفة اما الى أمور محسوسة ظاهرة للحس ، او أمور معقولة ظاهرة مكشوفة للعقل
 بطريق المشاهدة او من طريق آخر ان كان يخص ذلك الشئ جملتها بالاجتماع ،
 كما يستمره في «الفصل الثالث»^{١٢٢} . ثم اذا ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشئ
 في التعريف لم يؤمن الغفلة عن ذاتي آخر ، وحينئذ للنزاع ان يطالب بذلك ،
 وليس للمعرف ان يقول : «لو كانت هناك اجزاء أخرى او صفات لا طُلِّمَتْ عليها
 لجواز خفائها عليه» . فان اكثر الاشياء مجهولة لنا والمعارف الانسانية قليلة جداً ،
 ولا يصح ان يقال «لو كان لي ذاتي آخر لما عرفت الماهية بدونه» . فأتانا نمنع معرفة
 الحقيقة لانها انما تُعرَفُ اذا عُرِفَت جميع ذاتياتها فاذا جاز الغفلة عن بعض
 الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة ، فيكون الشك واقفاً في معرفتها ، فتكون مجهولة .
 ثم اذ كانت الحدود عند المشائين مركبةً من الاجناس والفصول وتمييز الاجناس
 والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب حتى انهم عدلوا في اكثر المواضع عن
 الحدّ لصعوبته بالتبنيهِ المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص ، فظهر ان الاتيان
 بالحدّ بالطريق الذي ذكره المشايخ ونهجه^{١٢٣} غير ممكن . والمعلم الاول والشيوخ
 ابر على اعترافهم بصعوبة ذلك ، فليس عندنا الا التعريف بأمور يختص اجتماعها
 بالشئ . كما ذكرناه في تعريف الانسان انه «الفاحك الكاتب المنتصب القامة البادى
 البشرية العريض الاظفار» . فان جميع هذه لا تجتمع الا في الانسان وان جاز
 وجود بعضها في غيره . وسيأتى له تنتمه في «الفصل الثالث» ، ان شاء الله تعالى .

^{١٢٢} «الفصل الثالث» في بعض المخطوطات في نُكُتِ اشرائيه از مهتمرين بنهضاي كتاب
 «حكمة الاشراق» است و در آن مهربودي برغبي از اهم مباني آراء فلاسفه مشاء را در
 ده «حكومة» مورد بحث قرار داده . و سعي پرايين دارد تا رجحان روش اشراقي را در
 هر مورد . و لذا دو كمل اثبات كند . م . ر . ك . : «حكمة الاشراق» صص ٦١ الى ١٠٥

وذكر الشيخ في «المطاريحات»^{١٢٤} ان الصورية المذكورة في الحدّ انما هي في الحدّ بحسب الحقيقة والماهية، واما تعريف المُسمى باجزاء المفهوم فينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة، فان اعطاء الحدود الحقيقية حتها صعب كما مرّ بهانه . واما الحدود التي بحسب المفهوم فلا^{١٢٥} يتأتى فيها ذلك، لأنه اذا عُنِيَ بالانسان «الحيوان الضاحك المنتصب القامة»، ذر النفس المدركة للكليات»، كان حدّا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال انه «الحيوان الناطق العريض الاظفار البادى البشرة». فان الأمور التي ذُكرت في الاول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والتقصان فيها، ويساعى هذا القانون في الحدّ بحسب المفهوم لثلا يقع القلط في الحدّ، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والرأسم يعترف ان الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه اليه والحدّ بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التي كل واحد ذاتي بحسب المفهوم والعناية، فالحدّ بحسب المفهوم اجود واصح مما بحسب الحقيقة، واليه يميل فضلاء اهل النظر.

قال الشيخ:

15

^{١٢٤} «سهروردی در منطقیات کتاب «المشارع والمطاريحات» پنج شرح تصریف را نام می برد و به تفصیل شرایط هر کدام را سرود تحلیل قرار می دهد، وی شاهد اولین فیلسوف اسلامی است که شرح پنجم را با نام «القول المعروف بحسب مفهوم الشئ» تمهید نموده باشد. این بخش از کتاب «المشارع والمطاريحات» العلم الاولی فی المنطق» به چاپ نرسیده. م. ۱۴ فصلی مربوط به تصریف را راقم این سطوح تصحیح و منتشر نموده است. ر. ک. «بانی تصریف در فلسفه اشراقی»، در «چشم نامه جواد صلح»، لیس انجلس،

المقالة الثانية

فى الحجج ومبادئها

ومى تشتمل على ضوابط

الضابط الاول

«فى الرسم القضية والقياس»

5

(16) هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب .

والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سُلِّتْ لزم عنه لذاته قول آخر . والقضية التى هى ايسر القضايا هى العملية وهى قضية حُكْم فيها بان احد الشئيين هو الآخر او ليس . مثل قولك^{١٣٦} «الانسان حيوان او ليس» . فالمحكوم عليه يُسَمَّى

«موضوعا» . والمحكوم به يُسَمَّى «محمولا» . وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة ، بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما . فان كان الرطب يلزوم تُسَمَّى «شرطية متصلة» . كقولهم «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وما قُرْن به حرف الشرط من جزئها يُسَمَّى «المقدّم» . وما قُرْن به حرف الجزاء يُسَمَّى «التالى» . وان اردنا ان نجعل منها قياسا ، ضمننا اليها قضية عملية

لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالى ، كقولنا «لكن الشمس طالعة ، فيلزم ان يكون النهار موجودا» ؛ او لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم ، كقولك^{١٣٧} «لكن ليس النهار موجودا ، فليست الشمس طالعة» . فانه اذا وُجِدَ الملزوم ، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجِدَ ؛ واذا ارضع اللازم ، يكون الملزوم قد ارتفع ، ولا يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالى ، فانه قد يكون التالى اعم من المقدّم . كقولك^{١٣٨} «ان

^{١٣٦} طء قولنا

^{١٣٧} طء كقولنا . يش ؛ شء قولنا

^{١٣٨} طء كقولنا . يش ؛ شء قولنا

- كان هذا اسود^{١٣٩}، فهو لون». فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه، ومن رفع الاعم وكذبه رفع الاخص وكذبه. وان كان الربط بين الحملتين بعناد يُسمى «شرطية منفصلة»، كقولنا «اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا». ويجوز ان تكون^{١٤٠} اجزائها اكثر من اثنتين. 5
والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عن اجزائها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقى، كان واحدا او اكثر، او نقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقى. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى منفصلة في الباقي. وقد تُركّب^{١٤١} متصلة من متصلتين، كقولهم «ان كان كلما كانت الشمس طالعة، فالتهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود». وقد تُركّب^{١٤٢} منها منفصلة، كقولنا «اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة، فالتهار موجود؛ واما ان يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود» والتصرفات كثيرة. ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القوانين. واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحملات^{١٤٣}، بان يصرح باللزوم او العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» او «بعنده الليل». فكانت^{١٤٤} الشرطيات معرفة عن الحملات. 15
اقول: لما فرغ مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع في «المقالة الثانية» فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادئ الحجج، هي

١٣٩ ط: سوادا

١٤٠ ط: يكون

١٤١ ط: يتركب. بش: ش: يتركب منفصلة

١٤٢ ط: يتركب

١٤٣ ل: س: الحملية

١٤٤ بش: ش: يور: ل: س: ط: فكان

- القضايا وانواعها واصنافها . واكتساب التصورات بالاقوال الشارحة تُسمى
 بـ«التركيب التفيدي» . لانك اذا قلت في حدّ الانسان «انه الحيوان الناطق» فقد
 قيدت الاول الذي هو الحيوان بالثاني الذي هو الناطق . ويقوم مقامهما في الاغلب
 لفظ مفرد كلفظ الانسان في المثال المذكور . واما التصديقات ، الذي هو انقسم
 5 الثاني ، فيسمى بـ«التركيب الغيري» ، واكتسابها بالحجج تُسمى «القياس» : ثم
 التركيب اما ان يكون تاما ، وهو ما يحسن السكوت عليه . وهو اما ان يحتمل
 الصدق والكذب ، ويسمى «خبرا» ، و «قضية»^{١١٠} او لا يحتمل ، وهو ان دلّ على
 طلب الفعل بالوضع فيسمى مع الاستعلاء «أمرا» ، او مع التساوي «التماسا» ومع
 الخضوع «مسئلة» و «دعاء» . وان لم يدلّ يُسمى «تبيها» ويندرج فيه «التمني» و
 10 «الترجي» و «القسم» و «النداء» : واما ان يكون التركيب ناقصا ، وهو اما ان يكون
 تقييدا او مركبا من اسم او كلمة مع أداة كقولك «زيد قى» والمقصود المنتفع به
 هاهنا هو التركيب الذي يطلق اليه التصديق والتكذيب والحد^{١١١} . وهو الخبر
 والقضية والقول الجازم . والقياس قول مؤلف من اقوال اذا سلّمت لزوم عنه قول آخر ،
 فقوله «من اقوال» احتراز به عن القضية الواحدة التي يلزمها العكسين لذاتها ولا
 15 يُسمى قياسا ، ولا يعنى لقوله «اذا سلّمت» انها تكون مسلّمة في ذاتها فانها قد
 تكون كاذبة او احدها ، كقولك «كل انسان حجر وكل حجر حيوان» او «كل حجر
 جسم» بل نعنى انها بحيث لو سلّمت لزوم عنها النتيجة ، فان القويين المذكورين اذا
 سلّمنا لزوم كل انسان حيوان او جسم : فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات
 وكاذبها . ونعنى باللزوم ، اللزوم الاعم من البهين وغيره . ليندرج فيه القياس
 20 الكامل ، وهو الشكلى الاول وغيره من باقى الاشكال . وهذا اللزوم عن مجموع
 المادة والصورة لا عن احدهما ، واحتراز بقوله «لذاته» عن امرين : الاول ، عن

- القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية خارجة عن المقدمتين ليست من لوازمهما ، ويُسمى «قياس المساواة» . كقولك «آ» مساو لـ«ب» و«ب» مساو لـ«ج» . فإذا سلّمنا لزم ان «آ» مساو لـ«ج» لا لذاته بل ينتج لذاته ان «آ» مساو لمساوى «ج» . فإذا انضم اليها وكل ما هو مساو للمساوى فهو مساو . وهى المقدمة المحذوفة لزم ان مساو لـ«ج» . وهو المطلوب ؛ فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهذا 5 لكونه قولاً مؤلفاً من مقدمتين لزم عنهما قول آخر ، وليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدمتين فى حدّ ، فان محمول المقدمة الاولى مساواة «ب» وموضوع الثانية نفس «ب» وليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة ، او تقيضها ، بالفعل . بل هو قياس بالنسبة الى قولنا «آ» مساو لمساوى «ج» لا بالنسبة الى «آ» مساو لـ«ج» لاحتراز 10 الثانى فى قولنا لذاته عن المقدمتين المستلزميتين نقول آخر بواسطة مقدمة من لوازمهما غير خارجة عنهما ، وهى عكس نقضى احديهما ؛ كقولنا فى «ان جزء الجواهر جواهر» ان جزء الجواهر يوجب ارتفاع ارتفاع الجواهر وكلما ليس بجواهر ، فلا يوجب ارتفاع ارتفاع الجواهر ويلزم من تسليمهما ان جزء الجواهر جواهر لا لذاتيهما ، بل بواسطة عكس نقضى الثانية ، وهى كلما يوجب ارتفاع ارتفاع الجواهر فهو جواهر ، وحينئذ ينتج بالذات جزء الجواهر جواهر ، وهو المطلوب ؛ 15 واحترز بقولنا قول آخر عن القضية المحمولة جزء قياس ، فان مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما ، وليس مجموعها قياساً بالنسبة الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل واحد منهما .
- قوله : والقضية التى هى ايسر القضايا .
- اقول : القضية والخبر ، وهو ما احتمل الصدق والكذب . ينقسم الى 20 قسمين . لانهما اما ان تحمل عند حذف ادوات الربط الى مفردين او مركبين . والاول ، هو «القضية الحملية» وهى ايسر القضايا وهى التى حكم فيها بان احد الشئيين هو الآخر او ليس . وهى مؤلفة من «موضوع» محكوم عليه و«محمول»

محكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع ارتباطاً إيجاباً أو سلباً واللفظ الدالّ عليها، كهُوَ، وَيَكُونُ، وَغَيْرُهُمَا، «رابطّة»، كقَوْلِكَ «الإنسان هو الحيوان» والمحمول إذا كان كلمة أو اسماً مشتقاً ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنته من النسبة إلى موضوع مّا غير معين كـ«زيد يكتب أو كاتب»؛ والمحمولات الجامدة كقَوْلِكَ «زيد جسم» لا يدلّ على النسبة إلى موضوع مّا لخلوها عن الضماير الدالّة عليها، ولا بدّ في الكل من التصريح بالروابط الدالّة على الموضوع المميّن لكون الحاجة تدعو إلى انتساب موضوع معين، لا إلى موضوع مّا، الذي تدلّ عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار، كما توفقه فخر الدين «الرازي» لاستئناس الرابطة فيهما مرةً أخرى؛ فإن الضمير المستكن إنما يدلّ على موضوع مّا غير معين، والرابطة المذكورة بالفعل يميّن ذلك الموضوع. والثاني، وهو الذي تتحلل القضية فيه إلى مركبين، يُسمّى «شرطية» فإن استلزم أحدهما الآخر، أو سلب ذلك كانت متصلة وتخرج كل واحدة من القضيتين عن كونها قضية بادوات الشرط كقَوْلِكَ «إن كانت الشمس طالعة فالتهار موجود، أو ليس» وما قرّن به حرف الشرط من جزئي القضية الشرطية يُسمّى «المقدّم»، ككان وكلما، وإذا ما، وحيثما، وأمثاله، وما قرّن به حرف الجزاء كالفاء، يُسمّى «التالي».

قوله: وإن أردنا أن نجعل منها قياساً.

أقول: القضية الشرطية إذا ضممنا إليها قضية أخرى حملية يُسمّى ذلك «قياساً استثنائياً»، وهو قياس مركب من شرطية متصلة أو منفصلة، ومن قضية استثنائية أما حملية، إن كانت الشرطية مركبة من حمليتين أو شرطية إن كانت مركبة من شرطيتين وهي وضع لأحد جزئي الشرطية أو رفع لها ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر أو رفعه؛ والقضية الشرطية، سواء كانت متصلة أو منفصلة، لا بدّ وإن تكون موجبة والا لحصل الاختلاف، والمتصلة يجب أن تكون لزومية إذ الاتفاقية لا تتيج فإن استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئيين على

- الصدق، وعدم الاتصال بين نقبض الجزئين واستثناء عين المقدم وإن أنتج عين
 التالى إلا أنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال؛ ثم وقت الاتصال والانفصال
 أن لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية، والا لجاز أن
 يكون حال اللزوم والعناد مقيرا لحال الاستثناء، فلا يحصل الانتاج وإذا كانت
 الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقبض التالى ينتج 5
 نقبض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم، ونفى الملزوم عند نفي اللازم،
 واستثناء النقبض المقدم لا ينتج نقبض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لجاوز
 أن يكون اللازم اعم من الملزوم، وحينئذ لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا
 من وضع الاعم وضع الاخص، كقولك «أن كان هذا سوادا، فهو لون» ولا يلزم من
 رفع الاخص، وهو السواد، وكذبه رفع الاعم، وهو اللون، وكذبه، ولا من وضع 10
 الاعم، وهو اللون، وصدقه، وضع الاخص، وهو السواد وصدقه، وذلك ظاهرا من
 قوله «وإن كان الرط بين الحملتين بعناد».

- أقول: إذا كان الرط بين قضيتين حمليتين باداة الانفصال والعناد بين
 الحملتين يُسمى «الشرطية منفصلة»، كقولك «هذا العدد اما أن يكون زوجا أو
 فردا»، والمنفصلة، وهى التى يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين، اما أن تكون تلك 15
 المنافاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط، وهى «مانعة الجمع»، أو فى طرف
 الثبوت وهى ايضا «مانعة الجمع»، أو فى طرف الانتفاء وهى «مانعة الخلو»؛
 والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزئيهما على الصدق والكذب معا، وهى تتركب من
 قضيتين تكون احدهما نقبضا للآخرى، كقولك «هذا العدد اما زوج أو لا أو
 مساوية لنقبضها» كقولك «هذا العدد اما زوج أو فرد» ولما امتنع اجتماع النقيضين 20
 وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فيمتنع اجتماع جزئيهما على الصدق وارتفاعهما
 على الكذب؛ والحقيقة المركبة من الشئ والمساوى قد تكون اجزائها متناهية، كما
 سرّا، أو غير متناهية، كقولك «هذا العدد اما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو اربعة،

- هكذا الى غير النهاية» فان اى جزء اخذته كان لازما مساويا لتقيض باقى الاجزاء . واما «المنفصلة المانعة الجمع»، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الصدق وجواز اجتماعهما على الكذب، وهى مركبة من القضية وما هو اخص من التقيض، كقولك «هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا»، فكل جزء اخص من تقيض الآخر فيمتنع اجتماع الجزئين اذ لو اجتماعا صدقا مع ان كل واحد اخص من تقيض الآخر وصدق الشئ مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم فيصدق التقيض على شئ واحد، وهو محال. ولا يمتنع خلوهما وكذبهما والا لكان كذب كل منهما ملزوما لعين الآخر، فلا يكون كل واحد اخص من تقيض الآخر، والمقدر خلاف. واما «المنفصلة المانعة من الخلوة»، فهى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الكذب وجواز اجتماعهما على الصدق وهى اخص من قول من قال انها التى يمتنع اجتماعها على الكذب فقط وهى مباينة للحقيقة والمراد عند الاطلاق وكونها جزء قياس هو الاعم وهى مركبة من القضية، وما هو اعم من التقيض، كقولك «اما ان يكون زيد فى البحر واما ان لا يفرق» فكل جزء اعم من تقيض الآخر فيمتنع ارتفاعهما، اذ لو كذبا مع ان كل جزء اعم من تقيض الآخر وكذب الشئ مع الاعم مستلزم كذبه مع الاخص المستلزم لكذبه مع التقيض، فيكذب التقيضان، وهو محال؛ ويجوز صدقهما اذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق احدهما كذب الآخر، والتقدير ان كل واحد اعم من تقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص، وهو محال. وان اردت ان تُركب قياسا من المنفصلات فان كانت حقيقة، فاستثناء عين ايها كان ينتج تقيض الآخر لامتناع صدق الجزئين، واستثناء تقيض ايها كان ينتج عين الآخر لامتناع كذب الجزئين، واستثناء عين ايها كان ينتج تقيض الآخر فى «مانعة الجمع» لامتناع اجتماع الجزئين على الصدق، واستثناء تقيض ايها كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الكذب، واستثناء تقيض ايها كان فى «مانعة الخلوة» ينتج عين الآخر لامتناع

الخلو عن الجزئين، واستثناء عينيهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق، وإن كانت المنفصلة ذوات أجزاء كثيرة، كقولك «العدد أما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، إلى غير النهاية». فاستثناء نقيضيهما كان ينتج عين الباقي. فنقول «لكنه ليس باثنين»، فينتج أنه «أما ثلاثة أو أربعة أو خمسة» ولم يجر.

5

قوله: وقد تُركب متصلة من متصلتين.

- أقول: لما كان كل من المتصلة والمنفصلة ينحل إلى قضيتين فاما أن تكونا حيليتين أو متصلتين أو منفصلتين، أو حيلية ومتصلة، أو حيلية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، فحيلتها ستة أقسام لكل شرطية؛ ولما كان المقدم في المتصلة يتميز عن التالي بالطبع، كما هو في الوضع، لجواز كون التالي اعم من المقدم، 10 كقولك «أن كان هذا إنسانا، فهو حيوان» دون العكس كان في طبع المقدم أن يكون ملزوما وبخاصة وفي طبع التالي أن يكون لازما وعاما، فلذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلاثة الاخيرة في المتصلات إلى قسمين إذ المركب من حيلية ومتصلة قد يكون المقدم الحيلية وقد يكون هو المتصلة، وكذا المركب من حيلية ومنفصلة؛ 15 والمركب من متصلة ومنفصلة قد يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة، فاقسام المتصلات ستة والمتصلات تسعة. فالمركب من المتصلتين، كقولك «أن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالتنهار موجود» وقد يكون «إذا كان التنهار موجودا، فالشمس طالعة» ومن المتفصلتين «أن كان أما أن يكون العدد زوجا وأما أن يكون فردا» فليس البتة أما أن «يكون زوجا وأما أن يكون فردا»؛ والمركب من حيلي 20 ومتصل، والمقدم متصل «أن كان كلما كانت الشمس طالعة فالتنهار موجود»، فطلوع الشمس ملزوم لوجود التنهار، وإن كان المقدم حيليا، كقولك «أن كان طلوع الشمس ملزوما لوجود التنهار، فكلما كانت الشمس طالعة فالتنهار موجود»، واستخراج باقى الاقسام مما عرفت سهلا، وإن اردت ذلك فاطلبه من كتبنا

- المبسوطة^{١٤٧}. وان اردت ان تغلب الشرطيات الى الحمليات فوجب ان تصرح باللزوم او العناد، كما تقول في قولنا «كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» ان طلوع الشمس يلزمه وجود النهار. وفي قولنا «اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا»، ان وجود النهار يمانده وجود الليل. فتكون الشرطيات حينئذ محرقة عن الحمليات وقد بسطنا، في «شرح التلويحات»^{١٤٨}، فليطلب امثال ذلك من هناك.
- قال الشيخ:

الضابط الثاني

«في اقسام القضايا»

- 10 (17) هو ان الشرطية اذا قيل فيها «اذا كان، كان»، او «اما واما»، فيصح ان يكون دائما او في بعض الاوقات، فتعين؛ والا يكون مطلقا. وفي العملية، اذا قيل «الانسان حيوان»، فتعين ان كل واحد من الانسان كذا، او بعض جزئياته. فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق، اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا، ولا ايضا تقتضي التخصيص، بل هي سالحة لهما، فلمعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق، حتى لا يكون
- 15 اعمالا مطلقا. فالقضية التي موضوعها شاخص نسبها «شاخص»، كقولك «زيد

^{١٤٧} «شهرزوري در دانش نامه جامع فلسفي خود به نام «الشجرة الالهية في علوم العقائد الربانية»، در رسالة دوم «في مائة الشجرة وتفاصيل العلوم الالهية المتقدمة» به تمثيل جزئيات كلية مسائل منطقي را شرح داده است. اين اثر منتشر نشد از متون مهم فلسفه اسلامي ست و بدان مهر داماد در «قياسات» و صدر الشاهين در «لسان العرب» بارها اشاره نموده اند. م. ر. ك.، مقاله ايتيماني، با عنوان «معرفي در بررسی نسخه خطی شجرة الهية اثر فلسفي شمس الدين محمد شهرزوري»، تهران شناسي، سال دوم، شماره ٥٦، بهار ١٣٦٩، ص ٨٩ الى ١٠٨.

^{١٤٨} «كتاب «شرح التلويحات» المعروف بالنتقحات»، يكي از دوشرحي ست كه بر تاليف

كاتب». والى موضوعها شامل وعين فيها الحكم على كل واحد . هي كقولنا
 «كل انسان حيوان» او^{١٩٩} «لا شئ من الناس بحجر» فى السلب . فان لكل
 قضية ايجابيا وسلبا ، اى اثباتا ونفيا . وفيما يتخصص بالعض ، هي كقولنا^{١٥٠}
 «بعض الحيوان انسان» او «ليس» . ويسمى اللفظ الخارج من الاحمال
 «سورا» ، مثل «كل» و «بعض» وغيرهما . والقضية الموردة محصورة . والخاصة
 الكلية سمّاها «القضية المحيطة» ، والى عين فيها الحكم على البعض «مهملة
 بعبية» . وفى المهمة البعبية الشرطية نقول «قد يكون اذا كان او اما»
 والبعض فيه اعمال ايضا ، فان ابعاض الشئ كثيرة . فليجعل لذلك البعض فى
 القياسات اسم خاص وليكن مثلا «ج» . فيقال «كل ج كذا» لتسميه^{١٥١} القضية
 محيطة ، فيزول عنها الاحمال المفلّط . ولا ينتفع بالقضية البعبية الا فى بعض
 مواضع العكس والتقيض وكذا فى الشرطيات ، كما يقال «قد يكون اذا كان زيد
 فى البحر» فهو غريق» فليتميم ذلك الحال ولتجعل مستفرقة . فيقال «كلما كان
 زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة» فهو غريق» . وكون طبيعة البعض
 مهمة لا تنكر . واذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال
 بعض الشئ مهما دون ان يعين ذلك البعض . فاذا عمل على ما قلنا ، لا تبقى
 القضية الا محيطة ، فان الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير احكام
 القضايا اقل واضبط واسهل .

(18) واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع

ومحمول . ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب ؛ وباعتبار تلك النسبة سارت

سهروردى تحرير شده است؛ توسط سید بن منصور ابن کتول و شهرزورى ، م

١٩٩ ط ١ و

١٥٠ ل ١ - هي كقولنا . وشئ شئ كقولنا

١٥١ ط ١ فقهري

القضية قضية . واللفظة الدالة^{١٥٢} على تلك النسبة تُسمى «الرابطة» . وقد تحذف في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة ، كما يقال في العربية «زيد كاتب» ؛ وقد تورد كما قيل «زيد هو كاتب» . والسالبة هي التي تكون سلبها قاطعا للروابط^{١٥٣} . وفي العربية ينبغي ان يكون السلب متقدما على الرابطة لينفيها . كقولهم «زيد ليس هو كاتباً» . واذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة فصار جزؤه أحد جزئيهما فالرابط الايجابي يُعد باق . كما يقال في العربية «زيد هو لا كاتب» فان الربط باق . وقد يسير^{١٥٤} السلب جزؤه المحمول ، والقضية موجبة تُسمى «معدولة» . وفي غير العربية قد لا يُعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب . بل ما دام الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزؤه المحمول او الموضوع هي موجبة الا ان يكون السلب قاطعا لها . اذا قلت «كل لا زوج فهو فرد» فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني . والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني^{١٥٥} . والشروطيات ايضا ان تكثرت السلوب فيها والربط للزومى ، او التضادى باق ، فالقضية موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر . يكون ايجابا . واذا قلت «ليس كل انسان كاتباً» يجوز ان يكون البعض كاتباً ، فالذى يتيقن فيه سلب البعض فحسب . واذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتباً» يجوز ان لا يكون البعض كاتباً وسلب المتصلة برفع اللزوم ، وسلب المنفصلة برفع التضاد . اقول: اذا قلت في المتصلة «اذا كانت الشمس طالعة ، فانهار موجود» او «اما ان يكون المدد زوجا او فردا» فان هذا وامثاله مهملة مغلطة . فانه يجوز ان

^{١٥٢} طاء اللفظ الدال

^{١٥٣} يش : طاء للرابطة

^{١٥٤} يش : طاء صير

^{١٥٥} ل : لا يكون الا على ما هو ثابت في معنى

يكون ذلك دائما ومحصورا وكلها ويجوز أن يكون ذلك في بعض الاوقات، فيجب أن يمين ذلك الحكم انه دائم او في وقت ما ثلثا يقع في الاهمال المغلط.

واعلم ان حصر الشرطيات لا يكون يكون المتقدم والتالي محصورين ولا خصوصها لخصوصهما واهمالها ولا اهمالها. فان قولك «كلما كان زيد يكتب»

فزيد «يحرك يده»، فموضوع المتقدم والتالي مخصوصان. والمتصلة كلية. بل 5 حصرها لعموم الاتصال والانفصال في جميع الازمنة والفروض والاضاع العارضة للمقدم ان كانت كلية او في بعض الاوقات والارضاع ان كانت جزئية. كقولك «كلما كانت الشمس طالعة، فالتهار موجود» معناه اى «فى اى زمان واى حال».

دوضع فرض فيه صدق المقدم، اعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، اعنى وجود النهار؛ فلزوم صدق التالى للمقدم عام في جميع الازمنة والاضاع فلا حال 10 يفرض صدق المقدم فيه الا ويصدق معه لزوم التالى. ولا يمتون بالاضاع للمرار

بمعنى ان كل مرة حصل فيه المقدم لزمه التالى وثبته، اذ قد يكون اسرا ثابتا لا عود فيه، كقولك «كلما كان الله حيا، فهو عالم» وخصوصها بخصوص الزمان، او بعين الفرض، او الوضع الذى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك «ان جتننى

اليوم، او مع زيد، اكرمتك». فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص، والاهمال 15 ان يكون التالى تابعا للمقدم فى الجملة، كقولك «ان جتننى اكرمتك»، فالتالى تابع

للمقدم من غير تعيين الاتباع فى جميع اوضاع المقدم او فى بعضها؛ والكلية ما حكم يكون التالى فيها لازما للمقدم المفروض وجوده فى كل زمان مع كل وضع للمقدم بسبب اقتران الاحوال الممكنة.

20 قوله: وفى العملية اذا قبل الانسان حيوان.

اقول: اذا قلنا فى العلوم فى مثل «ان الانسان حيوان» فى العمليات كان ذلك قضية حملية مهلة مغلطة، لجواز أن يكون كل واحد حيوانا او البعض منه. فيجب ان يمين الحكم فيه فيكون كل واحد من الانسان حيوانا او البعض؛ كذلك

اذا الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق والعصرم والا لم يكن الشخص الواحد انسانا ولا الخصوص والا لم يكن الكل انسان فهي صالحة لهما ، فلا بد وان يمين ان ذلك الحكم هو مستغرق او غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الاهمال المغلط . واعلم ان موضوع القضية الحملية ان كان شخصا معيناً يُسمى «مختصوصة»

- و «متينة» ، كقولك «زيد كاتب او ليس» : وان كان كلياً وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هي عامة فتسمى «قضية طبيعية» ، كقولك «الانسان نوع» و«الحيوان جنس» : وان كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكل من الافراد تسمى «القضية محصورة» و«مسورة» ان كان هناك سور ، وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع ؛ فان الحكم ان كان على كل الافراد بالثبوت ، فهي الكلية الموجبة وسورها «كل» ، كقولك «كل انسان حيوان» او بالسلب ، وهي السالبة الكلية وسورها «لا شئ» و«لا واحد» ، كقولك «لا شئ ولا واحد من الانسان يحجر» ؛ وان كان الحكم على بعض افراد الموضوع فهي اما موجبة جزئية وسورها «ليس بعض» ، و«بعض ليس» ، و«ليس كل» ، والفرق بينهما ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعن البعض بالاتزام والا بالعكس . وليس «بعض» قد يستعمل للسلب الكلى ، كقولك «ليس بعض الناس جمادا» يعنون بذلك سلب الجمادية عن جميع افراد الانسان ، ولا يستعمل للايجاب . و«بعض» ليس قد يستعمل للايجاب المعدول ، كقولك «بعض الحيوان هو ليس بانسان» ، يعنون بذلك حمل الانسان على بعض الحيوان ، ولا يستعمل للسلب الكلى وان لم يقتصر السور بالموضوع الكلى فهي القضية المهمة ، كقولك «الانسان ضاحك او ليس» وهي فى قوة الجزئية اما ان تصدق كليته ام جزئيته وانما كان صدقت جزئيته ؛ والشئ يُسمى القضية المحصورة «الكلية المحيطة» ، والتي عَنَ فيها الحكم على البعض «مهمة بعضية» سواء كان فى الحمليات ، كقولك «بعض الانسان كاتب» او فى الشرطيات ، كقولك «قد يكون اذا كان «ا ، ب» و«ج ، د» فجاء واما «ا ، ب» او

«ج. د»، لان البعض فيه اهمال ايضا لكون ايماض الشئ كثيرة، فيجب ان يكون كذلك البعض في الاقيسة خاصا معنا، وهو «ج» مثلا، ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال «كل ج يكون حكمه كذا»، فتصير تلك القضية محيطة كلية وحيث يزول عنها الاهمال المفلط؛ فان القضية البعضية لا ينتفع بها الا في المكوس والنقايش، وكذا يجب ان يفعل في الشرطيات فنقول «قد يكون اذا كان زيد في البحر، فهو غريق» فيجعل موجبة كلية محيطة مستغرقة بأن يعين ذلك الحال فيقال «كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب ولا يحسن السباحة، فهو غريق». وقد عرفت ان المهمة في قوة البعضية الجزئية ولا ينكر من له ادنى نظر ان طبيعة البعض مهمل.

- وانت اذا بحثت عن اسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملا الا بعد تعيين ذلك البعض، وحيث اذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية^{١٥٦}؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى احكام القضايا اقل واضبط واسهل استعمالا في سائر المطالب.

- قوله: واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة.

- اقول: قد تقدم ان كل قضية حملية لا بد لها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول وهو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وبسببها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهي الحكم، ويسمى اللفظ الدال عليها «الرابطة» وقد تحذف في اللغة العربية اذا كان المحمول كلمة او اسما مشتقا فيه ضمير النسبة، اعنى «هو»، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة. وقد يصحح بالنسبة، كتورك «زيد هو كاتب» وعرفت تفصيله. واما السالبة، فهي التي يكون

السلب فيها قاطعا للرابطة الحكمية ويجب ان يكون السلب في اللغة العربية متقدما على الرابطة لدفع تلك النسبة اليجابية ونفيها ، كقولك «زيد ليس هو كاتباً» ، وان ارتبط السلب بالرابطة صائرا جزءا حاداً جزئياً ، فتصير موجبة لبقاء الربط اليجابي ، كقولك «زيد هو لا كاتب» فان حرف السلب قد صار جزءا من المحمول وتُسمى هذه القضية وامثالها «موجبة معدولة» في لغة العرب وفي غيرها قد لا 5 يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب واليجاب ، بل الرباط مهما حصل والسلب سواء كان جزءا من الموضوع او من المحمول ، فانها تكون موجبة معدولة الا ان يكون السلب قاطعا للنسبة الربطية ، فانها تكون سالبة واذا قلت «كل لا زوج فرد» فان الفردية في هذه القضية محمولة في اليجاب على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع .

قوله : والحكم الموجب الذهني .

اقول : ذكر جماعة المشائين ان القضية الموجبة تستدعي وجود الموضوع اما عينا او ذهنيا ؛ والسالبة لا تستدعي ذلك ، وروى ذلك صاحب الكتاب بان السلب لا يمكن الا على متصور في الذهن ؛ فان الحاكم بشئ على شئ لا بد له من تصور المحكوم به وعليه سواء كان الحكم ايجابيا او سلبيا ، فان الحاكم اذا لم يتصور شيئا 15 ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه اصلا فيجب لا محالة تصور المحكوم عليه وروى ويتبعه الحكم اليجابي او السلبى ، وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة في استدعاء موضوع متصور في الذهن . حال الحكم عليه هذا اذا كان الحكم مختصا بما في الذهن ، فان كان عاما لما في الذهن والعين جميعا ، او اضيف الى ما في العين ، فانفرق بين الموجبة والسالبة فيه انه يجوز ان ينفي عن السالبة ما ليس 20 موجودا في الاعيان وكان مضافا الى الاعيان ، كقولك «العتقاء ليس هو في الاعيان بصيرا» ، ولا يقال في الموجبة «العتقاء هو في الاعيان لا بصير» ؛ فان السلب ما اضيف الى الاعيان ، فالحاصل ان السلب اذا اضيف الى العين او الى الذهن او الى

كليهما لا بدّ من تصوّر الشئ في الذهن والايجاب، فسواء اضفته الى الميّن او الى
الذهن او الى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه في الاعميان الا اذا كان
المحمول في معنى السلب المطلق، كقولك «زيد معدوم او مستنقح الوجود في
الاعميان». فانه وإن اضيف الى الاعميان فمفهومه نفس السلب عن الاعميان، كانك
قلت «زيد المقرر»^{١٥٧} في الذهن منفي في الاعميان» وليس هذا، كقولك «العتقاء في
الاعميان اعس».

قوله: والشرطيات ايضا اذا ذكرت السلوب فيها .

اقول: ان الشرطيات المتصلة او المنفصلة، اللزومية او العنادية، فيها عدول
وتحصيل، فانك اذا قلت «كلما كانت الشمس غير طالعة، فالتهار غير موجود»
فهي موجبة معدولة لانك اثبتّ اللزوم بين الساليتين: وكذا قولك «اذا كانت
الشمس غير طالعة، فالليل موجود»: والمتصلة انما كانت متصلة باعتبار اللزوم
فهما دام اللزوم موجودا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة ان كان فيها
السلوب، وكذلك المنفصلة فانك اذا قلت «اما ان لا يكون هذا العدد زوجا واما ان
لا يكون فردا»، فقد اثبت العناد بين الساليتين: فان المنفصلة انما كانت منفصلة
باعتبار العناد فما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة ان كان
فيها سلوب. والسلوب اذا دخل على سلب ايجاب، بخلاف المعدولة فان دخول حرف
تكون القضية موجبة لان سلب السلب ايجاب، بخلاف المعدولة فان دخول حرف
السلب الثاني على الاول الذي جعل جزءا من المحمول او الموضوع يجعل القضية
سالبة، وهو ظاهر. واذا قلت «ليس كل انسان كاتباً» فقد عرفت، فهما مرة، انه
يدلّ على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و«ليس
بعض الانسان كاتباً» يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن
الكل بالالتزام، فيجوز ان يكون بعض الانسان كاتباً او المتيقن سلب الكتابة عن

البعض فيهما وإذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتب»، فيجوز ان لا يكون البعض كاتباً، لان قولنا «لا شئ من الانسان بكاتب»، سلب كل^{١٥٨} الكتابة عن جميع افراد الانسان، فاذا ادخلنا حرف السلب الثاني، وهو «ليس»، على لا شئ سلب السلب الكل وحينئذ يجوز ان لا يكون البعض كاتباً؛ وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد، كما كان ايجابهما باثباتهما.

قال الشيخ،

الضابط الثالث

«فى جهات القضايا»

(19) هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها وموضوعها الى محمولها اما ضرورى الوجود ويسمى «الواجب»، او ضرورى العدم ويسمى «المتنع»، او غير ضرورى الوجود والعدم وهو «الممكن». فالاول، كقولك «الانسان حيوان»؛ والثاني، كقولك «الانسان حجر»؛ والثالث، كقولك «الانسان كاتب». والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بمتنع فاذا قالوا «ليس بمتنع» عتوا به الممكن، واذا قالوا «ليس بممكن» عتوا به المتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوده وامتناعه، فهو ممكن فى نفسه. والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجب^{١٥٩} وجوده، وعند تجرد النظر الى ذاته فى حالتي وجوده وعدمه ممكن.

(20) واعلم اننا اذا قلنا «كل ج ب» ليس معناه الا ان كل واحد واحد مما يوصف بـ«ج» يوصف بـ«ب»، لانك اذا قلت «كل ج ب» عرفت ان مفهوم «الجيم» معنى عام ثم تعرضت للشواخص التى تحتها بقولك «كل واحد واحد» اذ

ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول «كل انسان تسعه دار واحدة» ولا يمكنك ان تقول «جميع الناس تسعمهم دار واحدة». واذا رأيت في القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز ان يستيقظ» مثلاً، دريت ان مقتضى قولنا «كل نائم» ليس النائم من حيث هو نائم فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا «كل اب متقدم 5 على الابن» ليس معناه من حيث هو، بل الشخص الموصوف بانه «اب». واذا قلت «كل متحرك بالضرورة متغير»، لك ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يثغير، بل لاجل كونه متحركاً. فضروريته متوقفة على شرط، فهكون ممكناً في نفسه. ولا نفى بالضروري الا ما يكون لذاته، فحسب. واما ما يجب بشرط من وقت وحال، فهو ممكن في نفسه.

اقول: الصواب ان يقال كل قضية حملية فنسبة محمولها الى موضوعها او ما يشبهها من المقدم والتالي اما ان يكون ضروري الوجود وتُسَمَّى «مادة الوجوب»، كقولك «الانسان حيوان»، فنسبة الحيوانية الى الانسان ضرورية الوجود لا ان نسبة الانسانية الى الحيوانية ضرورية الوجود لها كما هو المفهوم في الكتاب؛ 10 والا لكان كل حيوان انساناً ولا تكون النسبة ضرورية، فاما ان تكون ضرورية 15 العدم، وتُسَمَّى «مادة الامتناع»، كقولك «الانسان حجر» فنسبة العجزية الى الانسانية متممة الثبوت، ولا تكون النسبة ضرورية الوجود، ولا ضرورية العدم، وتُسَمَّى «مادة الامكان»، كقولك «الانسان كاتب» فنسبة الكتابة الى الانسانية غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم ولا تختلف هذه الحالة في القضية اليجابية والسلبية، اذ السالبة ايضاً يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فان 20 مادة القضية هي الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الأمر، اعنى

الصادق عليها لفظه الوجوب، في قولك «الانسان حيوان او ليس» فان النسبة^{١٦} غير متغيرة بالايجاب والسلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب عند التصريح بها ايجابا وسلبا. واما الجهة، فهى ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ، طابقت المادة او لم تطابق.

- واعلم ان الممكن المذكور، وهو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم، هو
الممكن الخاص. وان كان الامكان فى الوضع الاول وضع بازاء سلب الامتناع
فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بمتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا
متنع، وهو الامكان الخاص، لصدقه عليه فهو اهم منهما ولا يقع على المتنع فى
الايجاب ويقع عليه فى السلب ويصير الامكان بهذا المعنى مقابلا لكل من ضرورى
الوجود والعدم فى الايجاب والسلب. واذا وقع هذا الامكان فى الايجاب والسلب
على ما ليس بواجب ولا متنع معا تفلوا اسمه اليه، فسموا الاول «امكانا عاما»
لعمومه، او «عاميا» لانتسايه الى العامة، وسموا الثانى «امكانا خاصا» لخصوصه.
او «خاصيا» منسوبيا الى الخاصة والعامة اذا ذكروا الامكان مقرونا بالسلب يعنون
به العام، كقولك «ان هذا الشئ ليس بممكن» اى هو متنع، ويقع كمثل هذا فى
العلوم كثيرا. واذا قالوا «ليس بمتنع» عنوا به الممكن، وهذا بخلاف مصطلح
المتطقيين، فان ما ليس بممكن قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم
بهذا الاعتبار. واذا قُرِنَ بالايجاب يعنون به الخاص، كقولك «ان هذا الشئ
ممكن ان يكون» فانهم لا يعنون به ما يصح على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انشفاء ذلك الغير لا يبقى

- وجوبه وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

اقول: كل ما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو ممكن. فالممكن
بشرط حضور العلة الكاملة بوجب وجوده وعند عديمها يمتنع وجوده وعند قطع

- النظر عن حضور العلة وعدمها ليس بواجب ولا ممتنع لا بحسب الذات لا مكانه بذاته ، ولا بحسب الغير لانا قطعنا النظر عن ذلك الغير ، ولا يعنون ان الممكن يخلو من الوجوب والامتناع ، اذ لا بد وان يكون ذلك الممكن اما موجودا او معدوما ، لكن وجوده لا لذاته والا لوجب ، وعدمه لا لذاته والا لامتنع ، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره ، فالحاصل ان الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع 5 بالغير لعدم خلوه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين ، فهو ممكن في نفسه ، والوجوب الذي حصل للممكن حال وجود العلة التامة والامتناع حال عدم العلة ليس هو الوجوب والامتناع القسمين له ، اذ القسمان ينافيان الامكان غير مجتمعين معه والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيان له لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن اذا وجب بالعلة وامتنع 10 بارتفاعها انه غير ضروري الوجود لذاته والضروري العدم لذاته ولا يتوهم ان انشئ انما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب . وعند وجود احد الشرطين يخرج عن الامكان الحقيقي ، فان الامكان الحقيقي لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلاثة ، اذ يوصف في حال وجوده بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان في ذاته والوجوب بالغير ولتقلب كل واحد من الثلاثة الى الآخر محال . فالامكان 15 للممكن لذاته لا ينفك عنه اصلا ومن خاصية الممكن ان يصدق قسميه عليه ، وهو الواجب والممتنع ؛ فان الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها ، ولا يصدق ذلك على الواجب والممتنع سواء كان بالذات او بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط .

- قوله : واعلم انا اذا قلنا «كل ج ب» .
 20 اقول : اذا قلنا «كل ج ب» ، لا نعني به «الجهيم» الكل وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشراكة فيه ، ولا الكل المجموعى العددي ، والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا تحصل النتيجة ، لأنك اذا قلت «زيد انسان»

والانسان الكل نوع ، ومجموع الناس يقدرون على تحريك الف من ، فلا يلزم تعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر حتى تكون زيد نوعا او يقدر على تحريك الف من وكذا يصح ان يقال «كل انسان تسعه دار واحدة» اى كل واحد واحد ، ولا يصح ان يقال «كل الناس» ، اى جميعهم ، «تسعم دار واحدة» فان حكم كل واحد واحد لا يصدق عليه حكم الكل ، بل الذى يُمنى به كل واحد واحد من الافراد . 5 وعينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم . فاذا قلت «كل انسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم» ينتج «كل انسان جسم» والجسمية فرد من افراد الحيوان الذى هو فرد من افراد الانسان ولا يُمنى به بـ«ج» ما يكون حقيقته حقيقة «ج» ، والا لم يحصل التعدى ؛ فانك اذا قلت «حقيقة زيد هي حقيقة الانسان» فلا يكون 10 فيهما حمل روضح ؛ فانك اذا قلت «حقيقة زيد موصوفة بالانسانية وحقيقة الانسانية موصوفة بالتوعية» لا يلزم ان تكون حقيقة زيد موصوفة بالتوعية ، ولا يعنى ما تكون الجسمية جزءا او عرضا له والا لزم التسلسل ، فان «ج» اذا كان جزءا وصفه له عاد الكلام الى ذاته صفة لزيد ، وكذا الى ما لا يتناهى مترتبة متغايرة والا لكان الشئ جزءا او عرضا لنفسه ، وهو محال . فالمعتبر فى 15 موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق ، فقد يكون «ج» نفس حقيقة ما يصدق عليه بـ«زيد ناطق» ، وقد يكون جزءا مما يصدق عليه بـ«الحيوان انسان» فالصادق عليه نفس الحيوان^{١٦١} والحيوان جزء لها وقد يكون عرضا لما يصدق عليه بـ«الكاتب ناطق» فالصادق عليه الكاتب هو الانسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول بـ«الكاتب انسان» وقد يكون تاليا بـ«الضاحك كاتب» .

قوله : واذا رأيت فى القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز ان يستيقظ» . 20 اقول : اذا قلت «كل نائم مستيقظ» فليس المراد «النائم من حيث انه نائم»

١٦١ ل : - حقيقة

١٦٢ ل ١ س ، + جزئية

يكون مستيقظا فان الانائم مع النوم لا يمكن ان يكون موصوفا باليقظة، بل المراد ان الشخص الموصوف بالنوم هو الذي يجوز ان يوصف بالنوم واليقظة، وكذلك قولك «الاب متقدم على الابن» ليس معناه ان الاب من حيث هو اب متقدم على الابن، بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم. وكذلك قولك «كل متحرك بالضرورة متغير»، فمعناه ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري لذاته ان 5 يتغير، بل التغير انما يكون له لاجل انه متحرك فتكون ضرورته لا معالة مشروقة على شرط، هو التحرك، فيكون ممكنا في ذاته. ونحن لا نعني بالضرورة الا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن في ذاته.

قال الشيخ؛

10

حكمة اشراقية

«في بيان ردّ القضايا كلها الى الموجبة الضرورية البتّة»

(21) لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذا^{١٣١}، فالاول ان تجعل الجهات من الوجوب وتسميه اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية، كما تقول «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كائنا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا». فهذه هي الضرورة البتّة. فاننا اذا طلبنا في المعلوم امكان شئ او امتناعه، فهو جزء مطلونا، ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة الا بما يعلم انه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا الا البتّة حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد وقتا ما كالتنفس، صبح ان يقال «كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما». وكون الانسان ضروري التنفس وقتا ما امرا يلزمه ابدا، وكونه ضروري

20

اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت ايضا أمر يلزمه ايذا وهذا زائد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما واذا كانت القضية ضرورية، كفاانا جهة الربط فحسب، او تعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة أخرى في المحمول، مثل ان تقول «كل انسان هو بته حيوان» وفي غيره اذا جعلت بتاتة، لا بد من ادراج الجهة في المحمول، ولنا ان لا تتعرض للسلب بعد ان^{١٦٤} تعرضنا 5 للجهات. فان السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الايجاب اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا وكذا الامكان.

واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية، بل وباعتبار السلب ايضا، فان السلب ايضا حكم عقل سواء عبر عنه بالرفع او بالنفي، فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء، والشئ 10 لم يخرج من الانتفاء والنبوت. واما التنفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنية حالهما شئ آخر فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت^{١٦٥}. بل هو في نفسه اما منتف او ثابت، وله ثمة سنذكرها. والقضية اذا لم يتمن فيها جهة، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخط، فلتحذف مهملة الجهات كما قد 15 حذفت مهملة كمية الموضوع.

اقول: امكان الممكن ضروري لذلك الممكن، فان امكان الكتابة للانسان ضروري له كما ان امتناع الممتنع ضروري^{١٦٦}، فان امتناع الحجرية على الانسانية ضرورية لها وكذا الواجب وجوبه لما هو واجب له ضروري فان الحيوانية الواجبة للانسانية ضرورية لها. واذا كان كذلك فالاولى ان تجعل الجهات من الوجوب 20 وقسيميه من الامتناع والامكان اجزاء للمحمولات لتسبر القضية حينئذ على كل

^{١٦٤} يش: ش: ط: - ان

^{١٦٥} يش: ش: ط: مثبت

^{١٦٦} س: + له

- حالة ضرورية، كقولك «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يمتنع أن يكون حجراً»، فهذه هي «الضرورة البتائية». والجهة لفظية دالة على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، أما بالوجوب أو بالامتناع أو بالامكان، وهذه امهات الجهات فإذا جعلناها اجزاء للمحمولات صارت القضية ضرورية وإذا كان الامكان مطلوباً في العلوم الحقيقية فيكون جزءاً من المطلوب لا 5 جهة ترتبط بجهة الوجوب. فإذا طلبنا في العلوم إمكان شئ لشيء أو امتناعه أو وجوبه له فهو جزء مطلوبنا وحيث لا يمكننا الحكم بالجزء إلا بما يعلم أنه موصوف بالضرورة فلا نورد من القضايا الا الضرورية البتائية، حتى ان الممكن اذا كان مما يقع في كل واحد في وقت ما، كالتنفس للإنسان، فحيث يصح أن يقال «ان كل إنسان هو بالضرورة هو متنفس في وقت ما» وكون الإنسان ضروريا 10 له التنفس في وقت ما أمر يلزمه ذلك ابداً، وكونه ضرورياً له اللاتنفس في وقت ما، غير ذلك الوقت الذي فيه التنفس أمر يلزمه ذلك ابداً في الوجود الخارجي، وهذا بخلاف الكتابة للإنسان فانها وإن كانت ضرورية الامكان له على ما عرفت، فليست ضرورية الوقوع في وقت ما.
- قوله؛ وإن كانت القضية ضرورية كفاها جهة الربط فحسب. 15
- اقول؛ القضية الضرورية هي التي تكون نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، سواء كانت موجبة أو سالبة، ثم القضية اذا كانت ضرورية فانه يكفيها في ذلك جهة الربط فقط ولا نحتاج إلى ذكر الضرورة، كقولك «الإنسان هو الحيوان» أو نتعرض لكونها بتائية، كقولك «كل إنسان بتة هو حيوان» ولا نحتاج إلى ادخال جهة أخرى في المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها. وإن كانت القضية غير 20 ضرورية، وأردنا أن نجعلها ضرورية بتائية، فيجب إدراج الجهة في المحمول لتصير القضية ضرورية لنا من الغلط، وتكون الضوابط أقل على ما عرفت مما سلف وحيث لا نتعرض إلى السلب بعد صيرورة الجهة جزءاً من المحمول، لان السلب

الثام. وهو الضروري، اعنى السلب الصادق، كقولك «الانسان ليس بهجر» يدخل تحت الايجاب عند ايراد الامتناع بدله، وكذا حكم الامكان على التفصيل الذى ذكرناه.

قوله: واعلم ان القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية.

- اقول: اعلم ان كل قضية لها ايجاب وسلب، والايجاب قيل انه ايقاع 5
النسبة بين جزئى القضية وفيه تكرار، اذ الايقاع يتضمن الحكم الذهنى والقضية
كذلك تتضمن الحكم الذهنى ايضا وما يقال ان الايجاب ايقاع نسبة بين امرين فيه
خلل ايضا، اذ الايجاب ماهنا يختص بالقضية. فكل قول يوجب قضية وايقاع
نسبة ما يوجد فى مثل قولك «دار زيد» والاقرّب قولهم انه حكم نسبة بين اجزاء
قول ما بالفعل. واما السلب، فهو رفع تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار 10
الايجاب فقط، بل القضية تُسمى قضية وان كانت سالبة لان الايجاب وان سُمى
قضية باعتبار انه حكم عقل^{١١٢}، فالسلب ايضا حكم عقل سواء عبرنا عنه بالرفع
او بالنفى، فانه حكم فى الذهن عقل ليس بانتفاء محض، فيكون اثباتا من جهة
انه حكم عقل بالانتفاء، وكل شئ لا يخرج عن ان يكون ثابتا او منفيا والنفى
والاثبات، فهما فى العقل احكام ذهنية، والمقول اذا لم تحكم عليه بحكم ما فليس 15
بمنفى ولا مثبت، بل يكون فى نفسه لا يخلوا عن الثبوت او الانتفاء. فان العقل
يحكم بان الشئ لا يخرج عن النفى والاثبات، وسيأتى لهذا البحث تمتع ان شاء
الله تعالى. والقضية اذا لم تسمين فيها جهة يُسميها المنطقيون «مطلقة عامة»
ويُسميها الشيخ «مهملة الجهات»، ولما كثر فيه غلط العلماء على ما هو مذكور فى
الكتب فيجب حذف مهملة الجهات كما حذفت مهملة كمية الموضوع حذرا من 20
الغلط.

قال الشيخ:

الضابط الرابع

«فى التناقض، و حده»

- (22) هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب لا غير . ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا . فبينى ان يكون الموضوع والمعمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة وفى القضايا المحيطة لا نحتاج^{١٦٨} الى زيادة شرط ، بل تسلب ما اوجبهنا بعينه ، كقولنا فى القضية البتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا» . فنقيضه^{١٦٩} «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بالضرورة بهمانا» . وهكذا يكون^{١٧٠} فى غير هذه . واذا قلنا «لا شئ» نقيضه «ليس لا شئ» وقد سلينا ما اوجبهنا بعينه فى القضيتين ، الا انه لزم من سلب الاستفراق فى الاجاب تيقن سلب البعض مع جواز الاجاب فى البعض . ومن سلب الاستفراق فى السلب تيقن الاجاب فى البعض وجواز سلب البعض . والقضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض ، كقولك «بعض الحيوان انسان ، ليس بعض الحيوان انسانا» وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور . فيجوز ان يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان . فلم يكن موضوع القضيتين واحدا . ولكن اذا عرفنا البعض^{١٧١} وجعلنا له اسما . كما ذكرنا من جعله مستغرقا ، كان على ما سبق . ولعله لا يحتاج الى تعمق المشائين ، واذا حققت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم .

اقول: التناقض اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب على جهة تنقضى لذاته ان تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة . فالاختلاف ، كالجنس ، اذ يكون بين

^{١٦٨} يش ١ ط ١ ح ١ يحتاج

^{١٦٩} يش ١ ط ١ ح ١ نقيضه

^{١٧٠} يش ١ ط ١ ح ١ - يكون

^{١٧١} ل ١ - البعض

قضيتين وقد يكون بين اشياء أخرى، كالانسان والفرس وغيرهما، فيخرج
 بالتضيتين جميع اختلافات غير القضايا ويخرج بالايجاب والسلب اختلاف
 القضايا مخصصة ومحصورة ومعملة، ويخرج بقولنا «لذاته» اختلاف التضيتين
 بالايجاب والسلب الذي يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته، بل
 لسلب لازمها المساري، كقولك «زيد انسان، زيد ليس بناطق» فيلزم من صدق
 القضية الثانية كذب الاول بواسطة قضية أخرى هي «زيد ناطق» لا لذاته، ويخرج
 بقوله يقتضى صدق احديهما كذب الاخرى اختلاف التضيتين بالايجاب والسلب
 الذي لا يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى فيكونان صادقين، كقولك «كل
 انسان حيوان، لا شئ من الانسان بلاحيوان»، او كاذبين كقولك «كل انسان فرس
 لا شئ من الانسان بلا فرس».

10

قوله: اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه ان لا
 يجتمعا صدقا «ولا كذبا».

«اقول:» ولو ضم اليه «لذاته» ليخرج مثل قولنا «زيد انسان، زيد ليس
 بناطق» ليتم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة:
 الاول، وحدة الموضوع، اذ لو اختلفا لصدقوا القضيتان او كذبتا، كقولك
 «زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب».

15

الثاني، وحدة المحمول، كقولك «زيد كاتب، زيد ليس بنجار».
 الثالث، وحدة الزمان، كقولك «زيد صائغ، زيد ليس بصائغ» اذا كان
 المشي في زمانين.

الرابع ، وحدة الاضافة ، كقولك «زيد ابرو عمرو»^{١٧٢} ، زيد ليس بهامى خالد .

الخامس ، وحدة القوة والفعل ، كقولك «الخمر مكر ، الخمر ليس بمكر» اذا كان احدهما بالفعل والآخر بالقوة .

السادس ، وحدة التجزء والكل ، كقولك «الزنجى اسود» ، اى جلده ،
5 «الزنجى ليس باسود» ، اى لحمه واسنانه .

السابع ، وحدة المكان ، كقولك «زيد جالس» ، اى على الارض ، «زيد ليس بهجالس» ، اى ليس على السماء .

الثامن ، وحدة الشرط ، كقولك «الجسم مفرق للبصر» ، اى بشرط كونه
10 ابيض ، «الجسم ليس بمفرق للبصر» ، اى بشرط كونه اسود .

والى هذا اشار بقوله «فينبى ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات
فيهما غير مختلفة» . فذكر من الثمانية ، وحدة المحمول والموضوع والشرط ، وأشار
الى الخمسة الباقية بقوله ، «والنسب والجهات» على ان الشروط كلها ترجع الى
وحدة المحمول والموضوع . اما وحدة الشرط ، فداخلة فى وحدة الموضوع ، فان

15 الموضوع فى الاول الجسم الموصوف بالبياض ، وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد
وهما متغايران ؛ وكذلك الجزء والكل فان الموضوع فى الاول «جلد الزنجى» وفى
الثانى «لحمه واسنانه» ، والاربعة الباقية تدخل فى وحدة المحمول . فان المحمول
فى الاول فى الاضافة «ابره زيد» وفى الثانى «ابره خالد» . والمحمول فى الاول
فى القوة والفعل الخمرة^{١٧٣} التى بالفعل وفى الثانى بالقوة وهما متغايران . واما
20 وحدة الزمان والمكان المحمولان فى الاول المشى فى الاحد والجلوس على الارض ،
وفى الثانى المشى فى الاثنين والجلوس على السماء . فجواز الصدق والكذب فى

القضايا المذكورة انما هو لتناهر محمولاتها ، اذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف امتنع صدقها وكذبها . وقيل ان الكل يرجع الى اتحاد النسبة الحكيمة المتحدة من جميع الوجوه ، فان انتساب احد الشئتين المعينين الى الآخر ، كالحوانية الى الانسانية ، غير انتساب غيرها من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع آخر هذا كله في القضايا المخصوصة . واما المحصورة المحيطة ، فلا بد من شرط آخر ، وهو الاختلاف بالحكمة فتكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ، اذا التكيلات تكذبان والجزئيتان تصدقان في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول ، كقولك «كل حيوان انسان» ولا شئ من الحيوان انسان» فانهما كاذبان وجزئيتاهما صادقان .

- 10 وذكر الشيخ في الكتاب ان في القضايا المحيطة الكلية لا تفتقر الى زيادة شرط من الاختلاف في الكمية ، بل يجب ان يسلب ما اوجبناه من الحكم بعينه ، كقولك في القضية الضرورية البتة «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا» نقيضه «ليس بالضرورة كذلك» وهكذا يفعل في سائر القضايا بشرط ان يسلب ما اوجبت من الحكم ، واذا قلت «لا شئ من الانسان بحجر» في السالبة ، فنقيضه «ليس لا شئ من الانسان بحجر» فقد سلبت ما اوجبت بعينه في
- 15 القضيتين السالبة ، وسلب سلبها اعنى الايجاب ، لكن يلزم من سلب الاستفراق والعموم في الايجاب تيقن سلب البعض بالضرورة وجواز الايجاب في البعض الآخر ، وكذلك يلزم من سلب الاستفراق والعموم في السلب تيقن الايجاب في البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر .

- 20 قوله : والقضية التي خُصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض .
اقول ، لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التي خصصت بالبعض ، وهي المحصورة الجزئية . فذكر من حكمها انه ليس لها من جنسها ، اعنى البعض نقيض ، كقولك «بعض الحيوان انسان» ليس نقيضه «ليس بعض

الحيوان انسان» لأن البعض . لما كان مهملًا غير معين . جاز أن يكون البعض الذى هو انسان غير البعض الذى ليس بانسان . وحيث لا يتحد موضوع القضيتين فلا يتناقضان . بل اذا عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستترقا ، صبح أن يكون نقضا . وهذا القدر كاف فى النقضين ولا نحتاج الى تطويلات المشائين وتصنفهم^{١٧٤} فانهم يقولون ان الضرورية المطلقة نقضها الممكنة العامة 5 وبالعكس . فقولك «بالضرورة الانسان حيوان» يتناقضه بالامكان العام «بعض الانسان ليس بهيوان» ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم . وهو ان ثبوت الحيوانية للانسانية ليس بضرورى وكان فى الاول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها معا يتناقضان .

- 10 والمشرطة العامة نقضها الحينية الممكنة فنقض «بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً» ليس «بعض الكاتب متحرك الاصابع فى بعض اوقات كونه كاتباً» ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى ان ثبوت حركات الاصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضرورى وكان فى الاول ضروريا والثبوت واللاثبوت يتناقضان . والعرفية العامة نقضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشئ للشئ بالفعل فى بعض اوقات الوصف . كقولك «كل ج ب ما 15 دام ج ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض اوقات كونه ج» . فالدوام بحسب الوصف فى العرفية ولا دوام فى الحينية يتناقضان .

- هذا فى وصف القضايا البسيطة . واما المركبة . فنقضها اللازم المساوى لنقض الجزئين الموافق للاصل فى الكيف والمخالف لها فى الكم والكيف والجهة ؛ فان النقيض هو الزائف للاصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع احد اجزائها ، فرفعها 20 ان كان يرفع الجزء المخالف فيكون موافقا ، او يرفع الموافق فيكون مغالفا ؛ فالممكنة الخاصة نقضها : المفهوم المردد بين نقضى الجزئين . وهو الممكنتان العامتان وهو

الضروري المخالف والموافق، كقولك بالامكان الخاص «كل ج ب ليس كذلك ويلزمه
 اما بعض ج ليس ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة». والمشرطة الخاصة
 نقيضها هو الترييد بين نقيض جزئها اعنى الحينة الممكنة المخالفة والدائمة
 الموافقة، فقولنا «بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما
 بعض ج ليس ب فى بعض اوقات كونه ج»، وهى الحينة الممكنة او «بعض ج ب
 دائما»، ونقيض العرفية الخاصة اما الحينة المطلقة المخالفة او الدائمة الموافقة،
 فقولنا «كل ج ب ما دام ج لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب حين هو ج او
 بعض ج ب دائما»، ونقيض الوقتية وهو الترييد بين نقيض جزئها، اعنى الممكنة
 الوقتية المخالفة او الدائمة الموافقة، فقولنا «بالضرورة كل ج ب فى وقت معين لا
 دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب بالامكان فى ذلك المعين او بعض ج ب
 دائما». ونقيض المنتشرة الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة، فقولنا «بالضرورة كل
 ج ب فى وقت ما لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب فى جميع الاوقات او
 بعض ج ب دائما». والوجودية اللادائمة نقيضها اما الدائمة المخالفة او الضرورية
 الموافقة، فقولنا «كل ج ب لا دائما» نقيضه «اما بعض ج ليس ب دائما» او بعض
 ج ب دائما». والوجودية اللاضرورية نقيضها اما الدائمة المخالفة او الضرورية
 الموافقة، فقولنا «كل ج ب لا بالضرورة اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج ب
 بالضرورة».

قال الشيخ:

الضابط الخامس

فى المكس

(23) والمكس^{١٧٥} هو جعل موضوع القضية بكلية محمولا والمحمول

- موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكنك ان تقول «وكل حيوان انسان» . وكذا كل قضية موضوعها اخصى من محمولها . ولكن لا اقل من ان يوجد شئ هو موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ، ولكن ج مثلا ، فاذا كان شئ من فلان بهمانا . كان كله او بعضه . فلا بد من ان يكون شئ مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه فلان كان كله او بعضه . فان الجيم موصوف بكليهما : واذا قلنا «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كائنا» . فمكسه «بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كائنا فهو انسان» . وكذا غير الامكان من الجهات فينقل مع المحمول . وعكس الضرورية البتاتة المرجبة للضرورة بتاتة موجبة مع اى جهة كانت . فللمحمولة وللجزئية انعكاس على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهيلا . واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بهجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة : والا ان وُجد من موصوفات احدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاختصار على كذب احدهما . بل كذب كليهما^{١٧٦} . والضرورة البتاتة اذا كان الامكان جزءه محمولها . فان كان معها سلب . ينتقل^{١٧٧} ايضا كقولهم «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كائنا» . فهي بتاتة موجبة عكسها «بالضرورة شئ مما يمكن ان لا يكون كائنا فهو انسان» . وقد يخط فيه كثير من المشائين . وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كليا لانعكس على ما قلنا : او تجعل السلب جزءه المحمول فتقول «بعض الحيوان هو غير انسان» فينعكس الى «بعض غير الانسان حيوان» . والا لا ينعكس . وقولك «لا شئ من السرير على الملك» لا ينفي ان تمكسه دون النقل بالكلية . فلا تقول «لا شئ من الملك على السرير» . بل «لا شئ مما على الملك بسرير» . فلفظة «عل» لا يد من نقلها ، اذ هي جزء

١٧٦ شئ : هو كلامها

١٧٧ هو ينتقل

المحمول هاهنا وايراد العكس والتقيض والسوالب والمهملات انبعضية انما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيما بعد .

اقول: عرفه الرئيس «ابر على سيناء» بانه جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله ونقض بقولنا «كل حيوان انسان» فانه كاذب» . وعكسه «بعض الانسان حيوان» . فثابته صادق» . وجوابه انه شرط موافقة الاصل في الصدق والكذب . فكل ما لا يوافق فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على ان شرط الكذب لا يوجد في «الشفاء» و«فى» بعض نسخ «الاشارات» ولا يدخل في هذا التعريف عكوس الشرطيات . والصواب ان يقال انه جعل كل واحد من طرفى القضية مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق . فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التى لا فائدة في عكسها . فان اردت خروجها قلت هو تبديل كل واحد من طرفى القضية ذى الترتيب الطبى بالآخر . وانما اعتبروا قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل فيه من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة فلان لازم الكاذب جاز ان يكون صادقا فلو اعتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن ان تكون عكسا والعكوس كلها لوازم .

قوله: وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول «كل حيوان انسان» .

اقول: الموجبات سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية في الكم لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع . فلو انعكست كلية لزم ان يصير الخاص محمولا على كل افراد العام . وهو محال . كقولك «كل انسان حيوان» فلو انعكس كليا الى «كل حيوان انسان» صار الانسان محمولا على كل فرد من افراد الحيوان . كالفرس والثور . وهو محال .

وكذلك قال الشيخ «السهروردى» انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول في عكسه «كل حيوان انسان» . قال «وكذا كل قضية موضوعها

- أخص من محمولها» كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله «ولكن لا أقل من أن يوجد شيء موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه يهمان، وليكن ج مثلا» إلى آخر معناه، إذا لم يصحّ عكس الموجبة الكلية كلية لاحتمال أن يكون المحمول اعم من الموضوع، كقولك «كل إنسان حيوان»، وطريق عكسه أن الشيء الذي صدق عليه أنه إنسان صدق عليه أنه حيوان واليهما أشار بقوله «فإذا كان شيء من فلان يهمانا، 5 كان كله أو بعضه»؛ وعينئذ يلزم «أن يكون شيئين مما يوصف بأنه يهمان يوصف بأنه فلان»، أي يلزم أن يكون شيئا مما يوصف بالحيوانية يوصف بالانسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقا على المحمول في العكس، كقولك «كل إنسان ناطق» أو بعضه، كقولك «بعض الحيوان إنسان»؛ فإن الشبهة التي هي «الجيم» يوصف بفلان ويهمان، اعني بالانسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان 10 إنسانا وهو العكس المطلوب.

- قوله: وإذا قلنا «بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتباً» .
 أقول: قد عرفت فيما مرّ أن القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتأنيدها من الفاظ الواقع بكثرة القضايا. فقولنا «بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً» موجبة كلية ضرورية فنزعم أن عكسها ضروري أيضا وهو «بالضرورة 15 بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان» لأنه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده إلى الضرورية البتّة بالطريق الذي ذكره، وكان «بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً»، فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان لا محالة» وهو ظاهر؛ وعند المشائين أن الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز أن يكون المحمول ضروريا بالموضوع ولا يكون الموضوع 20 ضروريا لذلك المحمول، بل ممكن فيصحّ أن يقال «بالضرورة كل كاتب إنسان» ولا يصحّ بالضرورة بعض الإنسان كاتب بل بالامكان وليس العكس غير ضروري مطلقا لجواز أن يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للآخر، كقولك «بالضرورة كل

انسان ناطق» وصدق العكس ضروري وهو «بالضرورة بعض الناطق انسان». فيكون العكس ما يعم الضروري وغيره، وهو الامكان العام الاول من الاطلاق العام الذي لا يتناول ما لا يقع بخلاف الامكان العام المتناول للواقع وغيره. وهذا يصحح على اخذهم القضايا متكررة مختلفة المعاني لا على ما اخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول.

اقول: قد عرفت ان غير الضرورة من الجهات التي للقضايا اذا جعل جزءا من المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول في العكس وجعله موضوعا وقد بينا ان القضية الضرورية البتة الموجبة الكلية المحملة تنعكس موجبة ضرورية بتة جزئية مع اى جهة كانت، كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول، وهو البعض، مهيلا غير مهيئ معين^{١٧٨} يوصف بالموضوع.

قوله: واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر.

اقول: زعم ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية، كتقولك «بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر» ينمكس الى «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة»، والا لصدق نقيضه وهو «بعض الحجر انسان» فهنمكس الى «بعض الانسان حجر» وقد كان «لا شئ من الانسان بحجر»، هذا خلف. وهذا معنى قوله «الا ان وجد واحد من موضوعات احدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاختصار على كذب احدهما، بل كذب كليهما»، اى ان لم يصدق العكس، وهو «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة» وجب ان يوصف بعض الحجرية بالانسانية الذي هو النقيض فيصدق عليه، لكن العكس كاذب وهو «بعض الانسان حجر» ولا يقتصر على كذبه دون كذب الضرب الآخر، وهو «بعض الحجر انسان»، بل كلاهما كاذبان.

قوله، والضرورة^{١٧٩} البتّة اذا كان الامكان جزءه محمولها .

اقول: القضية الضرورية البتّة قد لا يكون الامكان جزءه محمولها ، كقولك «بالضرورة الانسان حيوان» وقد يكون الامكان جزءه محمولها ، كقولك «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كائنا» فهي ضرورية بشّاعة موجبة . فوجب ان ينقل السلب مع المحمول في العكس ، فنقول «بالضرورة شئ مما يمكن لا يكون كائنا فهو انسان» .

قوله: وقد يخيّل فيه كثير من المشائين .

«اقول»: من جهة انهم زعموا ان السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية الكلية تنعكس بنفسها ضرورية ، وهم القدماء . وبعضهم يورد عليه ان ذلك البرهان مبنى على رأى الاوائل في انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول ، ويبرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع في تفصيل ذلك الى المطولات من كتبنا وغيرها . قوله: وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلياً انعكس الى^{١٨٠} ما قلنا .

اقول: زعم المشائين ان السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا «بعض الحيوان ليس بانسان» وامتناع عكسه ، وهو «بعض الانسان ليس بحيوان» . لوجوب «كل انسان حيوان» . فلذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقاً وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود في كتبهم : والسالبة الجزئية تنعكس ايضا على طريق صاحب الاشراق ، فانه اذا صحّ أن يقال «ليس بعض الحيوان انسانا» وعيّنا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كلياً صحّ عكسه بان يجعل ذلك البعض من الحيوان الذي ليس بانسان فرسا مثلاً ، وحينئذ صحّ أن نقول «لا شئ من الفرس بانسان» وينعكس الى «لا شئ من الانسان بفرس» ، وهو المطلوب .

^{١٧٩} ل - «الضرورة

^{١٨٠} ل - الى

وطريق آخر ففى العكس، وهو ان يجعل السلب جزءا من المحمول بان نقول «بعض الحيوان هو غير انسان» ثم نعكسه الى «بعض غير الانسان حيوان»^{١٨٨}، والا لا ينعكس اى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

قوله: ولا شئ من السرير على الملك.

٥ اقول: هو جواب عن سؤال مقدر، وتقديره انكم زعمتم ان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم ان يكون العكس فيهما مطردا وقد يختلف فى قولنا «لا شئ من السرير على الملك»، و «لا شئ من الحائط فى الوند» و «لا شئ فى الكوز من الماء»، هى سوالب كلية مع انها لا تنعكس الى «لا شئ من الملك على السرير» و «لا شئ من الوند فى الحائط» و «لا شئ من الماء فى الكوز». 10 وكذا الموجبة الجزئية فانه يصدق «بعض الشيخ كان شابا» ولا ينعكس الى «بعض الشاب كان شيخا». وجوابه ان من شرط العكس جعل الموضوع بكلية محمولا، والمحمول بكلية موضوعا. وابت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى الموجبة ما نقلت كان الذين هم اجزاء المحمولات معها، فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح هو مع النقل ان نقول «لا شئ مما على الملك يسير» و «لا شئ مما فى 15 الوند حائط» و «لا شئ مما فى الماء يكو» و «بعض ما كان شابا فهو شيخ». فلا بد من نقل هذه الادوات لانها جزء المحمولات هاهنا وايراد العكوس والتقيض والسوالب والمهمات البعضية انما كان للتنبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والاعتداء بالحكام المتألهين، لا لان الحاجة الضرورية تدعوا الى ذلك فيها يأتى.

20

قال الشيخ:

الضابط السادس

«فى ما يتعلّق بالقياس»

(24) هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين فان القضية الواحدة ان

اشتملت على كل النتيجة فهى شرطية، لا بدّ فيها من وضع او رفع بقضية أخرى

وهو القياس الاستثنائى. وان ناسبت جزء المطلوب، فلا بدّ مما يناسب الجزء

الآخر فيكون قضية أخرى ويسمى حيثثد القياس «اقترانيا». ولا قياس واحد من

اكثر من قضيتين، فان المطلوب ليس له الا جزءان. فاذا ناسب كل واحد من

القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء فى

الاستثنائيات، بل يجوز ان تكون قياسات كثيرة مبينة لمقدمتى قياس واحد.

والقضية اذا صارت جزء القياس تسمى «مقدمة». ولا بدّ من اشتراك مقدمتى

الاقترانى فى شئ يسمى «الحدّ الاوسط»، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحملها

يسمى «حدّا». والشركة لا بدّ وان تقع فى محمول احديهما وموضوع الاخرى او

موضوعهما او محمولهما وغير الاوسط من الحدّين يسمى «طرفا». والنتيجة

تحصل من الطرفين وينحذف الاوسط. واذا كان الحدّ المتكرر، اعنى الاوسط،

موضوع المقدمة الاولى ومحمل الثانية فهو السياق البهيد الذى لا يتفطن لقياسيته

من نفسه، فحذف. والثام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه

وموضوع الثانية، وهو السياق الاثم.

اقول: اعلم ان تصوّر موضوع المطلوب ومحموله ان كان كافيا فى جزء

الذهن باثبات احدهما لآخر او سلبه عنه فهو التصديق البديهي، وان لم يكف كان

ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج فى اثباته له او سلبه عنه الى ثالث. ولا

بدّ ان يكون له نسبة الى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب

المجهول ويحصل بذلك السبب مقدمتان، فان المقدمة الواحدة غير كافية فى حصول

المطلوب، لانها ان اشتملت على طرفى النتيجة فهى شرطية لا بدّ فيها من استثناء

اما رفع او وضع ليحصل الانتاج، وهى مقدمة أخرى، وحينئذ فقد تَمَّتْ المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائي؛ وان اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب ان يشتمل على مقدمة أخرى لتوسط الجزئين بالآخر، فيتمّ المقدمتان، وهذا هو القياس الاقتراني. ولا يحتاج الى اكثر من مقدمتين فى الاقيسة البسيطة فان المطلوب ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر الى الثالثة 5 وان احتاج الى اكثر من المقدمتين، كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بدّ منهما، لان النتيجة لما كان لها طرفان، فان لم يناسب احدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا انتاج وان ناسبت المقدمتان كل لطرف فيستغنى عن الثالثة.

قوله: يجوز ان يكون قياسات كثيرة. 10

اقول: القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبنية لمقدمتى قياس واحد انما تكون فى الاقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أخرى، فتنتج مقدمة أخرى الى ان تصل الى المطلوب وهى تنقسم الى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرتين، مرة على 15 انها نتيجة قياس سابق، وأخرى على انها مقدمة لقياس، كقولك «كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن». ثم نقول «وكل جسم ممكن وكل ممكن ينتقر الى الفاعل» لينتج «كل جسم ينتقر الى الفاعل»، وهو المطلوب والا فينتهى الى المطلوب. واسا القياس المفصل، وهو الذى فصلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل، بل يطوى غير المطلوبة، كقولك «كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن وكل 20 ممكن ينتقر الى الفاعل فكل جسم ينتقر الى الفاعل»، وهى النتيجة المطلوبة.

قوله: والقضية اذا صارت جزء قياس^{١٨٢} تسمى «مقدمة».

اقول: المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس، فالقضية اعم من المقدمة، اذ

كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهي لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فانها اذا لم تجعل جزء قياس لا تُسمى «مقدمة».

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتي الاقترائی.

اقول: القياس الاقترائی مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المتكرر

- 5 المشترك فيهما المحذوف فی النتيجة يُسمى «الحدّ الاوسط»، والمحكوم عليه فی المطلوب «الحدّ الاصغر»، والمحكوم به فی المطلوب «الحدّ الاكبر»، ويُسمى الاصغر والاكبر «الطرفان» و«الرأسان»، والمقدمة التي فيها الاصغر تُسمى «الصغرى» والتي فيها الاكبر تُسمى «الكبرى»، والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الاوسط مع الحدين الآخرين، اعنى الاصغر والاكبر، تُسمى «شكلا»، وتركب الصغرى مع الكبرى يُسمى «قرينة» و«ضربا». وإذا لزم عن القرينة لذاتها لازم تُسمى تلك القرينة 10 بالنسبة الى اللازم «قياسا». واللازم نتيجة بالنسبة الى القرينة القياسية الا انه انما تُسمى «نتيجة» بعد اللزوم وقبل ذلك يُسمى «مطلوبا».

قوله: والشركة لا بدّ أن تقع فی محمول احدهما وموضوع الاخرى، او موضوعهما ار محمولهما.

- 15 اقول: الحدّ الاوسط المشترك فيه بين المقدمتين ان كان محمولا فی الصغرى موضوعا فی الكبرى وهو الشكل الاول، وهو المراد بقوله «والشركة لا بدّ» وان تقع فی محمول احديهما وموضوع الاخرى وهو القريب من الطبع جدا، كقولك «كل ج ب، وكل ب ا، فكل ج ا». وان كان محمولا فيهما فهو الشكل 20 الثانى لموافقة الاول فی اشرف مقدمتيه، اعنى الصغرى، وهو المراد بقوله «او محمولها»، كقولك «كل ج ب ولا شئ من ا ب، فلا شئ من ج ا». وان كان موضوعا فيهما فهو «الشكل» الثالث لموافقة الاول فی الكبرى، وهو المراد بقوله «او موضوعهما»، كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا». وان كان الاوسط موضوعا فی الصغرى محمولا فی الكبرى، فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا

المخالفة الاولى فى المقدمتين ونذلك اعمله المعلم الاول والقديما . كقولك «كل ج ب وكل ا ب . فبعض ج ا» . واليه اشار «واذ كان الحد المتكرر . اعنى الاوسط . موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية . فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه . فحذف» . واما السياق الاتم من هذه الاشكال الاربعة . وهو الشكل الاول . وهو ما يكون الاوسط محمولا فى المقدمة الاولى موضوعا فى الثانية .

5

قال الشيخ:

وها هنا

دقيقة اشراقية <فى السلب>

(25) اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان فى القضية الموجبة . وبين السلب

10

اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية . هو ان الاول لا يصح على المعلوم . اذ لا بدّ للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانى . فان النفى يجوز عن المنفى . ولكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة وبجملته المحصورات . فانك اذا قلت «كل انسان هو غير حجر» او «لا شئ من الانسان بحجر» هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما . والسلب انما هو للحجرية . فلا بدّ وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة حتى يصحّ ان تكون موصوفة بها . فاذا زال الفرق . فيجعل^{١٨٢} السلب فى المحيطة جزءه المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة . ولا يقع الخطب فى نقل الاجزاء فى مقدمات الافسدة . ولان السلب له مدخل فى كون القضية السالبة قضية . اذ هو جزء التصديق على ما سبق . فتجمله جزءا للموجبة . كيف وقد درست ان ايجاب الامتناع يفتى عن ذكر السلب الضرورى . والممكن ايجابه وسلبه سواء .

20

والسياق الاتم ضرب واحد . وهو «كل ج ب بقة وكل ب ا بقة» . فينتج

«كل ج ا بته». وإذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل «ان
يكون بعض الحيوان ناطقا» و«كل ناطق ضاحك» مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع
قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها، وليكن «د»؛ فيقال «كل د ناطق
وكل ناطق كذا» على ما سبق. ثم لا نحتاج الى ان نقول «ربعض الحيوان د» على
انه مقدمة أخرى لان «د» اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وان كان
ثم سلب، فلنجعل جزءا كما مضى. فيقال «كل انسان حيوان» و«كل حيوان فهو
غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر»؛ فلا يحتاج الى تكثير ضروب
وحذف بعض واعتبار بعض. ثم لما كان الطرف الاخير يتعدى الى الطرف الاول
بتوسط الاوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتة تجعل جزء المحمول في
المقدمتين او في احدهما، فتتعدى الى الاخر، مثل «كل انسان بالضرورة هو
ممكن الكتابة» و«كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن
المشي»، ينتج «ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي». ولا
يحتاج الى تطويل كثير في المختلطات، بل الضابط الاشراقي مفتح، والسهاقان
الاخران ذنابتان لهذا السياق.

«قال الشيخ»:

وهاهنا

قاعدة «الاشراقيين في الشكل الثاني»

(26) وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات
محمول احدهما على الاخرى من جميع الوجوه او من وجه واحد فنعلم يقينا انه
لو كان احدهما مما يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله.
فيجتمع اذن ان يوصف احدهما بالآخر ايها جعل موضوعا في النتيجة، وايهما

- حمل هاهنا ، فالنتيجة ضرورية بثبات لا متنازع حمل^{١٨٤} محمولها أو وجوب السلب فيها فما يكون في المقدمتين من جهات أو سلب سلوب^{١٨٥} فتجعل جزءا من المحمول^{١٨٦} ، مثل قولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة» و «كل حجر بالضرورة فهو متمتع الكتابة» . فتعلم ان الانسان بالضرورة متمتع الحجرية وحيث لا يشترط اتحاد المحمول ايضا في جميع الوجوه في هذا السياق خاصة ، بل انما 5 تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المفعولة جزء المحمول ، ويجوز تغاير جهتي التفصيلين فيه وبخبرجه من السياق الاول: ان هذين القولين قضيتان استحالة على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى وكل قضيتين استحالة على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى ، فموضوعاهما بالضرورة متباينان ؛ فهذان 10 القولان موضوعهما بالضرورة متباينان^{١٨٧} . وكذا اذا كان في البتاتة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الاخرى واجب النسبة ، فان وجوب النسبة يمتنع على الاولى والامكان على الاخرى . وكذا^{١٨٨} اذا كان محمول احدهما واجب النسبة والاخر^{١٨٩} متمتع النسبة فكان على ما قلنا . وان كان في هذا السياق جزئية ، فلتجعل كلية ، كما سبق . ولنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا 15 العمل ، بل اذا علمنا القانون هاهنا ، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون . علمنا ان حالهما كما سبق ، وتركنا التطويل على اصحابه في الضروب والبيان والخطب^{١٩٠} . ولهذا خرج من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما

١٨٤ ل: س: جزء

١٨٥ ل: سلب

١٨٦ ط: للمحمول . س: من المحمول

١٨٧ يش: ش: ط: ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان

١٨٨ يش: ش: ط: وكذلك

١٨٩ ط: والاخرى

١٩٠ ل: الخطب

يصح دخول أحدهما في الآخر فما يجب على جزئيات أحدهما ما يمكن على
جزئيات الآخر أو امتنع؛ ويستثنى نقض التالى لنقض المقدم.

- أقول: الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة الذى جعل جزءا من
المحمول أو الموضوع، وبين السلب إذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة
الإيجابية أن الأول لا يصحّ على المعدم، فإن الالتهات لا بدّ وأن يكون على ثابت
له وجود في الخارج؛ أما الثانى وهو السلب فيخلاف ذلك إذ النفس يجوز أن
يكون على المنفى، كقولك «العتقاء ليس هو نى الاعيان بصيرا»، ولا يجوز ذلك على
الأول الموجبة أن تقول «العتقاء هو نى الاعيان لا بصير» إذ السلب ما أضفته إلى
الاعيان، ثم ذكر أن هذا الفرق إنما يصحّ في الشخصيات فحسب لا في القضايا
المحصورة المحيطة، فأنّا إذا قلنا «كل إنسان هو غير حجر» في الموجبة المعدولة أو
«لا شئ من الإنسان بحجر» فقد حكمنا على واحد واحد من الموصوفات
بالإنسانية في القضيتين الموجبة والسالبة، والسلب في السالبة إنما هو للحجرية عن
الإنسانية فيجب أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية.
فإذا زال الفرق بين المرجبة والسالبة في القضايا المحصورة، فيجب جعل
الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب في القضايا المحصورة المحيطة
جزءا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الفلظ في العلوم ولا
يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الاقيسة. ثم إن السلب لا بدّ وأن يكون
له مدخل في كون القضية السالبة قضية لانه جزء التصديق فانه لا محالة مدخل
في القضية. فنجعله جزءا للقضية الموجبة كيف، وقد عرفت فيما مرّ عن إيجاب
الامتناع يعنى عن ذكر السلب الضرورى، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة
محصورة. وأما الممكن، فإن إيجابه وسلبه سواء.

واعلم أن الشكل الأول له في الانتاج شرطان، الأول هو موجبة الصغرى،
إذ لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى، فلا يتعدى إليه الحكم من

- الايوسط مع حصول التخلف عند كون الصغرى سالبة والامثلة توضحه: الثانى كلية الكبرى، اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذى حكم به على الاصغر فلا يتعد الاوسط فى القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر، كقولك «كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق» فلا ينتج «بعض الانسان ناطق». ولما كانت المحصورات اربعة فاذا جعل
- 5 كل منها صغرى ينضم الى اربع محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة فى اربعة ستة عشر ضربا، وكذلك فى كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى اسقطت ثمانية اضرب، وهى الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى، واشترط كلية الكبرى اسقطت اربعة اخرى، وهى الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة اربعة، الضرب الاول
- 10 من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك «كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا»؛ وهذا الضرب هو افضل الضروب وهو السياق الاتم والضرب الاكمل لانتاجه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فان القضايا كلها راجعة عنده الى المرجحة الكلية المحيطة الضرورية، وهذا الضرب
- 15 نتيجتها فلا حاجة الى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فان المقدمة اذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفته، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك» فتجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن «د»؛ فنقول «كل د ناطق وكل ناطق ضاحك» لينتج «كل د ضاحك» ولا نحتاج ان نقول «بعض الحيوان د» على ان يكون مقدمة اخرى؛ فان
- 20 «د» اسم لذلك الحيوان فلا يحصل عليه اسمه وان كان فى احدى المقدمتين سلبا فلنجعل ذلك السلب جزءا، كما عرفته، كقولك «كل انسان حيوان وكل حيوان فهر غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر»، فلا يحتاج مع هذا الطريق الى تكثر الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فان الضرب الاول غير كاف

عن الباقي. الضرب الثانى منها من كليتين والكبرى سائلة ينتج سائلة كلية،
 كقولك «كل ج ب ولا شئ من ب ا. فلا شئ من ج ا». الضرب الثالث من
 موجبتين والصغرى جزئية. ينتج موجبه جزئية. كقولك «بعض ج ب وكل ب ا.
 فبعض ج ا». الضرب الرابع من موجبه جزئية صغرى وسائلة كلية كبرى، ينتج
 سالة جزئية، كقولك «بعض ج ب ولا شئ من ب ا. فبعض ج ليس ا». فهذا
 الشكل الاول هو افضل الاشكال وهو الناتج للمحصولات الاربع دون غيره ولا
 يقتصر الى بيان اذ هو يبين بنفسه، لانه اذا كان «ب» ثابتا لـ«ج» و «ا» ثابتا
 لـ«ب» او مسلوها عنه يلزم ان يكون «ا» ثابتا لـ«ج» او مسلوها عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الاخير.

- 10 اقول: الطرف الاخير هو الاكبر، والطرف الاول هو الاصغر، فيكون معناه
 ان الاكبر لما كان يتعدى الى الاصغر بواسطة الاوسط فالجهات فى القضية
 الضرورية الثابتة اذا جعلناها جزءا للمحمول فى المتقدمين او فى احديهما فحينئذ
 يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بالجهة المذكورة فى الكبرى، كقولك «كل
 انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب
 15 الحيوانية او هو ممكن المشى»، ينتج «كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او هو
 ممكن المشى» ويستفنى بهذا الطريق السهل من تطويلات المشائين فى المختلطات،
 بل «هذا الضابط الاشراقى مقنع». ويريد بالاشراقى اما الكشفى او لانه منسوب
 الى حكماء المشرق. والسياقان الآخريان، اعنى الشكل الثانى والثالث، نوعان
 وذيان لهذا السياق الا تم الاكمل الذى هو «الشكل الاول».

- 20 قوله: وهاتان قاعدة وهى انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع
 يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى.

اقول: لما بين الشكل الاول شرع الآن فى بيان الشكل الثانى، ولنبينه
 على ما ذكره المشائون، ثم نذكر حاصل ما ذكره فى هذا الفصل، فنقول ان الشكل

الثانى هو الذى الاوسط معمول فى المقدمتين ويشترط فى انتاجه شرطان: الاول اختلاف مقدمتيه فى الكيف، اذ لو اتفقتا فى الايجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للمقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وثباينهما أخرى. اما فى الموجبتين فلانه يصدق «كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان» والحق التوافق وهو «كل انسان ناطق»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل فرس حيوان» كان الحق التباين وهو «لا شئ من الانسان بفرس»؛ وان كانتا سالبتين فانه يصدق «لا شئ من الانسان بهجر ولا شئ من الحيوان بهجر» والحق التوافق وهو «كل انسان حيوان»؛ وان بدلت الكبرى بقولك «ولا شئ من الفرس بهجر» كان الحق التباين وهو «لا شئ من الانسان بفرس».

- 10 الشرط الثانى كلية الكبرى، لانها لو كانت جزئية فاما ان تكون موجبة او سالبة، وانما كان حصل الاختلاف؛ اما الموجبة فلانه لا بد وان تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس» والحق التوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل سهال فرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بهال».
- 15 وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بد وان تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف، كقولك «كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «بعض الفرس ليس بناطق» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس» بحسب الشرطين، تبقى الضروب المنتجة فى هذا الشكل اربعة؛ فان اختلاف الكيف استقطب ثمانية؛ وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة وكلية الكبرى استقطبت اربعة أخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فبقيت الضروب المنتجة اربعة، وهى الحاصلة من الكبرى

الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجهتين . الضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالعكس؛ الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى وبجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة؛ الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالعكس؛ الضرب الرابع 5 من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى، فانها تصبح موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالعكس.

قوله، وإذا كانت قضيتان محيطتان.

- 10 اقول، يريد أن يبين احوال الشكل الثانى، وهو الذى الحد الاوسط محمول فى المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف، فلا بد وان يكون محمول احدى المقدمتين يستتبع اثباته على المقدمة الاخرى اما من جميع الوجوه، كقولك «كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر يحويان، فلا شئ من الانسان بهجر»، او من وجه واحد، كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وكل صهال فرس، فلا شئ من الانسان بههال»؛ وعينئذ 15 يعلم بالضرورة انه لو دخل احدهما تحت الآخر لما امتنع اثبات المحمول لذلك الموضوع لكنه امتنع وصف احدهما بالآخر، ايها جعل موضوعا فى النتيجة وايها جعل محمولا عليه، فان النتيجة تكون ضرورية بتأته لا محالة لامتناع حمل محمولها او وجوب سلبي عن الموضوع؛ واذا كان فى المقدمتين من جهات او 20 سلوب فلهجمل جزءا من المحمول، كقولك «كل انسان بالضرورة سكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو مستنق الكتابة»، فينتج «الانسان بالضرورة مستنق الحجرية»، ولا يشترط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة وانما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجمولة جزء المحمول فانه يبرز تأثير جهتي

القضيتين في ذلك . وبيان ذلك من السياق الاول ان هذين القولين المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى . فيلزم ان يكون موضوعاهما متباينين ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينتان واذا كان في الضرورة البثانة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الاخرى واجب النسبة . كقولك « كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو 5 غير كاتب . فكل انسان فهو غير حجر » وجوب النسبة حينئذ يمتنع على الاولى . والامكان يصح على الاخرى وان كان محمول احدهما واجب النسبة والاخرى ممتنع النسبة . فهو كما قلنا « ان كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة » ينتج « كل انسان بالضرورة ممتنع العجبرية » . واذا كان 10 في هذا الشكل مقدمة اخرى جزئية فينبغي ان تجعل محيطة كلية . كما عرفته فيما تقدم . ولا تقول انه يجب ان يعمل في آحاد مقدمتي العلوم هذا العمل الذي ذكرناه . بل اذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا ان حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاف . في تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذي ذكره المشاؤون في الضروب المنتجة لهذا الشكل 15 والبيانات والاختلاطات التي بالغوا في بسطها . ولهذا الشكل الثاني مخرج وبيان من الشرطيات كما نقول انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول احدهما في الآخر وثبوته له فما يجب على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الآخر او امتنع ويستثنى نقبض التالي لنقبض المقدم . فان الانسان له جزئيات وكذا الحجر . فيجب على جزئيات احدهما شيء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل احدهما في الآخر لكان ما يجب على 20 جزئيات احدهما غير ممكن على جزئيات الاخر ويستثنى نقبض التالي لنقبض المقدم .

قال الشيخ:

قاعدة «الاشراقيين فى الشكل الثالث»

- (27) وإذا وجدنا شيئا واحدا معينا ووصف بمحمولين، علمنا ان شيئا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا»، علمنا ان شيئا من الحيوان انسان هل وشيئا^{١١١} من الانسان حيوان على اى طريق كان. وإذا كان هذا الشئ المعين معنى عاما فجعل مستغرقا، 5 كقولك^{١١٢} «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق»، فصار هذا الحصر لشئ معين موصوف بالامرين فيلزم ان يكون شئ من احدهما هو الآخر. وإذا كان بعض من شئ موصوفا باحد المحمولين او كليهما وعين فجعل مستغرقا، فكان^{١١٣} هذا حاله، ويجعل السلب ايضا جزءه المحمول، فينقل الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب. وإذا كان 10 المقدمان فيهما السلبان فجعل السلبان جزءه المحمولين، صح ايضا، كما فى قولك «كل انسان هو لا طير^{١١٤} وكل انسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهى ان شيئا مما يوصف بانه «لا طير» هو «لا فرس». وان كانت احدى المقدمتين مستغرقة والاخرى غير مستغرقة بعد الشراكة فى الموضوع، يجوز، فان دخل البعض^{١١٥} فى الكل فتبين كون شئ واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم انصاف شئ 15 من احد المحمولين بالآخر. ولا^{١١٦} يلزم انصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فان المحمولين او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم انصاف كل احدهما بالآخر، بل شئ من

١١١ ط: شئ

١١٢ ط: كقولك

١١٣ ط: كان

١١٤ ط: طائر

١١٥ ط: البعض داخل

١١٦ ط: شئ، فلا

احدهما هو الآخر: وإذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستثناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو يتقن انصاف شيء واحد يشئتين؛ وبخرجه من الشكل الاول هو ان هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وُصف بكل المحمولين؛ وكل قضيتين فيهما شيء ما وُصف بكل المحمولين، فبعض من^{١١٧} موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انعدت عنا التطويلات.

اقول: يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الاشراقيين، ولتقدم عليه خلاصة ما ذكره المشائون، ثم لعقبه ما ذكره هنا. فنقول ان الشكل الثالث هو الذي الاوسط موضوع في المقدمتين وشرط انتاجه موجبية الصغرى فانها اذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين فارة وتباينهما أخرى، كقولك «لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بحيزان» والحق التوافق. وإذا بدلت الكبرى بقولك «لا شيء من الحجر بفرس» كان الحق التباين؛ وان كانت الكبرى موجبة كقولك «لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان» كان الحق التوافق، وهو «كل فرس حيوان». وإذا بدلت الكبرى بقولك «وكل انسان ناطق» كان الحق التباين، وهو «لا شيء من الفرس بناطق». الشرط الثاني في كلية احدي المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المشتمل على الاصغر غير البعض المشتمل على الاكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتماع الاصغر والاكبر في ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لان المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية، حصل الاختلاف. كقولك «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»؛ وان بدلت الكبرى، كقولك «بعض الحيوان فرس» كان الحق التباين، وهو «لا شيء من الانسان بفرس» وان كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف ايضا، كقولك

- «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»، وإذا بدلت الكبرى لقولك «وبعض الحيوان ليس بفرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس». والمنتج بحسب الشرطين ستة اضرب اذ اشترط ايجاب الصفري، ويسقط ثمانية، وهى الصفري السالبتين مع الكبريات الاربع واشترطت كلية احدى المقدستين اسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصفري الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين. وتبقى الضروب المنتجة من الستة عشر ستة وهى الحاصلة من الصفري الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصفري مع الكبرى الكليتين. فالاول، من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» يتبين بمكس الصفري وبالخلف. الثانى، من كليتين والصفري موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك «كل ب ج ولا شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» بيانه بمكس الصفري وبالخلف. ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر فى الاول ومشودجا مع الاكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الاصغر اعم من الاكبر فى الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر فى الضرب الاول وسلبه عنه فى الثانى، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق». وان بدلت الكبرى بقولك «ولا شئ من الانسان بفرس»، فلا يلزم «لا شئ من الحيوان بفرس». والضربان اخصى ضروب هذا الشكل واذا لم ينتجا الكل فلا ينتجه باقى الضروب. الضرب الثالث، من موجبتين والصفري جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك «بعض ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» بيانه بمكس الصفري وبالخلف. الضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية، ينتج مرجبة جزئية، كقولك «كل ب ج وبعض ب ا، فبعض ج ا» بيانه بمكس الكبرى وجعلها صفري وعكس النتيجة ولا يتبين بمكس الصفري لانها موجبة كلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين. الضرب الخامس،

من موجبة جزئية صفري وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية، كقولك «بعض ب ج ولا
 شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» بيانه بعكس الصفري وبالعكس. الضرب
 السادس، من موجبة كلية صفري وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك
 «كل ب ج وبعض ب ليس ا، فبعض ج ليس ا» ولا يبين بعكس الصفري لانها
 5 تتمكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لانها سالبة جزئية بل بالعكس
 والقديما يبنوه بالافتراض لكن بشرط ان تكون النسابة الجزئية مركبة تستلزم^{١٩٨}
 الموجبة الصدق والنسابة البسيطة عند عدم الموضوع.

ولنرجع الى المتن فنقول: قوله «اذا وجدنا شيئا واحدا معينا وُصف
 بمحمولين، علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر
 10 ضرورة».

«اقول»: فمراده ببيان الشكل الثالث الذى الحد الاوسط موضوع فى
 المقدمتين وهو الشئ الواحد الموصوف بالمحمولين، اعنى محمول الصفري وهو
 الاصغر، ومحمول الكبرى وهو الاكبر. فيعلم ان شيئا واحدا من احد المحمولين،
 وهو محمول الصفري، موصوفا بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة، وهو
 15 اشارة الى ان نتيجة هذا الشكل جزئية للعللة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك
 «ان زيدا حيوان وزيدا انسان»، فتعلم «ان شيئا من الحيوان انسان اى بعض
 الحيوان انسان» وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصح عكسه وهو «بعض الانسان
 حيوان ايضا»: واذا كان هذا الشئ المعين الذى هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين
 معنى عاما كليا، كالانسان مثلا، لا معنى بشخصا جزئيا، كما كان فى المثال
 20 الاول الذى هو زيد، فلنجد مستغرقا موجبا كليا محصورا، كقولك «كل انسان
 حيوان وكل انسان ناطق» وحينئذ يصير هذا الحصر لشئ معين موصوف بالأمريين،
 فيلزم ان يكون شئ من احدهما هو الآخر، فيصدق ان «بعض الحيوان ناطق».

- وإذا كان بعض من شئ يوصف باحد المحمولين فقط ، او بكليهما ، وعين ، فتصير بالتميين جزئياً فيجعل مستغرقاً كلياً ، على ما ذكرناه ، ونجعل السلب ان كان هناك سلب جزءاً من المحمول فينتقل الى النتيجة على ما عرفت ، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير حجر» ينتج «بعض الحيوان فهو غير حجر» . وإذا كان الاوسط في هذا الشكل موضوعاً في المقدمتين ، فيكون الاوسط موضوعاً بالطرفين 5 بالضرورة في جميع ضروب هذا الشكل . وإذا جعل السلب دائماً جزءاً من المحمول فلا يبقى لنا سالب اصلاً بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة ، على ما عرفت . وإذا كان السلب موجوداً في المقدمتين ، فيجعل السلبان جزءاً من المحمولين ، كقولك «كل انسان هو غير طائر وكل انسان هو غير فرس» ، فتجئ النتيجة موجبة جزئية ، وهي ان شيئاً مما يوصف بأنه غير طائر فهو غير فرس . 10 وإذا كانت احدى المقدمتين مستغرقة محيطة والاخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما في الموضوع الذي هو الاوسط فان ذلك صحيح جائز اذ البعض داخل في الكل ، فاذا عرفنا ان شيئاً واحداً موصوف بالمحمولين ، فيلزم بالضرورة اتصاف شئ من احد المحمولين بالمحمول الآخر ، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان 15 ناطق او بعضه» ، فيلزم ان يكون «بعض الحيوان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق» ، اذ العام لا يوصف بانخاص ، وانما يوصف بان شيئاً من احدهما هو الآخر ، ثم اذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء للمحمول في المقدمتين او في احدهما وجعلناها محيطة استغنتنا عن كثرة الضروب ومختلطاتها بضرب واحد ، وهو يتقن اتصاف شئ واحد . هو الاوسط ، الموضوع في المقدمتين بشئين 20 مختلفين ، اعني الاصغر والاكبر ، ومخرجه وبيانه من الشكل الاول وهو ان هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شئ واحد وصف بالمحمولين ، فيلزم ان يكون بعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر ، وهذان القولان حالهما كذا . فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة

التطويل والاحساب الذى ذكره المشاؤون فى هذا الشكل وغيره من الاشكال.
قال الشيخ:

فصل فى الشرطيات

- 5 (28) والشرطيات تؤلف^{١١٩} منها قياسات اقترائية. كقولك فى المتصلات
«كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وكلما كان النهار موجودا فالكواكب
خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية». والشرائط والحدود
حالاها كما سبق. وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك^{٢٠٠}، فيما اذا
كانت الشركة بينهما^{٢٠١} فى التالى والحملية كبرى، «كلما كان ج ب فكل د د.
10 وكل د ا» فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها
نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا «كلما كان ج ب فكل د ا».
- اقول: القضايا الشرطية يجوز ان تتألف منها اقية اقترائية، كما تتألف من
الحمليات، واقسامها خمسة: لأنها اما ان تتركب من المتصلات، او المنفصلات، او
الحمل والمتصل، او الحمل والمنفصل، او المتصل والمنفصل. والاقترب الى الطبع ما
15 تُركب من المتصلتين والشركة فيه اما ان تكون فى جزئه تام. وهو الموضوع مع
المحمول او فى جزئه غير تام، اى احدهما. ثم الشركة، اما بين مقدميهما او
تاليهما او مقدم الصغرى وتالى الكبرى او بالعكس. فالاول ان تكون الشركة فى
جزئه تام منهما فذلك المشترك ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو
الاول؛ وان كان تاليا فيهما، فهو الثانى؛ وان كان مقدما فيهما، فهو الثالث.
وزعم الشيخ ان شرايط الانتاج كما فى الحمليات وللمتأخرين نظر فى ذلك، ليس
20

^{١١٩} ط: والشرطيات ايضا قد يؤلف. س: والشرطيات تؤلف منها

^{٢٠٠} ط: + واقترب ما اذا كانت: - كقولك «ويظهر ان «ط» معنا فى خطا. م.

^{٢٠١} يش: ا، ش: بينهما

هذا موضع بيانته . فالضرب الاول من الشرط الاول: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية» . والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وثاليها تالي الكبرى . والشئ لم يذكر الا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات .

5

الضرب الثاني: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة اذا كان النهار موجودا فالكواكب مرئية» . ينتج «ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية» .

10

الضرب الثالث: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما مصحبة وكلما كانت السماء مصحبة فالاشعة واقعة على الارض» . ينتج «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض» .

15

الضرب الرابع: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما مغيمة وليس البتة اذا كانت السماء مغيمة فالاشعة واقعة على الارض» . ينتج «قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض» . وبإني الاشكال والاقسام لا تليق بهذا المختصر .

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحملية .

20

اقول: لم يذكر القسم الثاني المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة الى القسم الثالث المذكور المركب من المتصلات والحمليات . وهو اربعة اقسام . فان الحملية اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى التقديرين . فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او التالى . الاول ان تكون الحملية صغرى والشركة بينهما وبين المتصلة في مقدمها بجزء غير تام: الثانى ان تكون الحملية صغرى والشركة في تالى المتصلة: الثالث ان تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى والمتصلة تشارك الحملية في مقدمها: الرابع ان تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى في

تأليها . وتتمعد الاشكال في كل قسم منها ، ولم يذكر الشيخ الا القسم الرابع منها وذكر انه قريب من الطبع والمنعقد في الشكل الاول اربعة ضروب: الاول «كلما كان ا ب فكل ج ي وكل ي « ينتج «ان كان ا ب فكل ج «، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتأليها نتيجة التأليف بين تألي المتصلة والحملية؛ الثاني «ان كان ا ب فكل ج ي ولا شئ من ي « ينتج «ان كان ا ب ولا شئ من ج «؛
 الثالث^{٢٠٢} «ان كان ا ب فبعض ج ي وكل ي « ينتج «ان كان ا ب فبعض ج «؛
 الرابع «ان كان ا ب فبعض ج ي ولا شئ من ي « ينتج «ان كان ا ب فليس كل ج «. واستخرج باقي الاشكال من نفسك ان اردت ولا حاجة الى ذلك في هذا الكتاب والمباحث الاشراقية .

قال الشيخ:

فصل

«في قياس الخلف»

(29) والقياس الذي يتبين فيه حقيقة^{٢٠٣} المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: افتراضى واستثنائى، كقولك «ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا» على انها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا «ان كذب لا شئ من ج ب، فبعض ج ا». وان شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بان تجعل نقيض المطلوب، الذى هو تألي الشرطية، محيطة. ثم يستثنى نقيض التالى، لنتج نقيض المقدم وهو انه «لم يكذب لا شئ من ج ب بل هو صادق». وفي الخلف يتبين ان كذب^{٢٠٤} النتيجة المعالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب، فتحين ان يكون لنقيض المطلوب.

^{٢٠٢} س١ - الثالث

^{٢٠٣} ل: حقيقة

^{٢٠٤} يش؛ ش؛ ط؛ - كذب. س؛ + كذب

- اقول: قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع احد النقيضين على حقيقة النقيض الآخر، وهو مركب من قيامين احدهما اقتراني وثانيهما استثنائي. والاقتراني مركب من قضيتين احدهما متصلة مقدمها تقبض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، والاخرى حملية صادقة في نفس الامر. والاستثنائي مركب من متصلة 5
حاصلة من نتيجة القياس الاقتراني مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال. وحملية هي رفع التالى المحال فان المطلوب «اذا كان لا شئ من الانسان بجماد»، فنقول «لو كان بعض الانسان جمادا لم يكن كل انسان حيوانا لانه لا شئ من الجماد بحيوان» ينتج من الاول «ليس كل انسان حيوانا». وحيث ان يلزم «ان يكون واحد من الناس جمادا» وهو المطلوب المثبت بابطال نقيضه، وهو «بعض الانسان جماد»، وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليها نقيضه او لازمه، كقولك «لا 10
شئ من ج ب» فاذا لم يصدق «لا شئ من ج ب» صدق نقيضه وهو «بعض ج ب» ونضم اليه «كل ب ا» وهى المقدمة الصادقة في نفس الامر وهذا هو القياس الاقتراني المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج «انه لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا» ونجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى 15
نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم هكذا «لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا لكن ليس بعض ج ا» هو محال، فينتج «ليس لم يصدق شئ من ج ب فيصدق بعض ج ب» لان سلب السلب ايجاب. وان شئت جعلت الموجبة الجزئية، اعنى نقيض المطلوب، كليا محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا فيصير كليا. ونقيض المطلوب هو تالى الشرطية، اعنى «بعض ج ب»، ثم يستثنى نقيض التالى 20
لينتج نقيض المقدم بان يقول «ليس بعض ج ا حقا فلا يكذب لا شئ من ج ب» يل هو حق صادق وكذب النتيجة اذا لم يكن بسبب المقدمة الصادقة ولا من الترتيب. فلزم ان يكون بسبب نقيض المطلوب.

الضابط السابع

«فى مواد الاقيسة البرهانية»

(30) هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان ، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية . ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات اما ان يكون «اوليا» وهو الذى تصديقه لا يترقب على غير تصور الحدود ، ولا يتأتى لاحد انكاره بعد 5 تصور الحدود ، كحكمك ان «الكل اعظم من الجزء» ، وان^{٢٠٥} الاشياء المساوية لثن واحد بعينه^{٢٠٦} متساوية ، وان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد . او يكون «مشاهدا» بقواك الظاهرة او الباطنة ، كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة ، او كعلمك بان لك شهوة او غضا ؛ ومشاهدتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن 10 له ذلك المشعر وانتحرور . او يكون «حدسيا» .

والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف : اولها «المجريات» ، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس عن^{٢٠٧} الانفاق ، كحكمك بان «الضرب بالخشب مؤلم» ، وليس هو من الاستقراء ، والاستقراء هو حكم على 15 كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة . فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم^{٢٠٨} فنعلم ان حكمنا على كل انسان «بانه اذا قُطع رأسه لا يعيش» ليس الا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل ، والاستقراء قد يفيد اليقين ، اذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور . واذا اختلف ، قد لا يفيد اليقين ، كحكمك بان «كل حيوان يعرك لذن مضغة فكه الاسفل» استقراءا بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهده ، كالتمساح ، بخلاف ما شاهدته .

٢٠٥ ل : - ان

٢٠٦ ل : بعد ان تبيها

٢٠٧ ط : النفس تبه عن

٢٠٨ ل : الحكم

ومن الحدسيات «المشواترات»، وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشئ ممكنا في نفسه وتأمين النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضي بوفرة الشهادات، وليس لنا ان نحصر عددها في مبلغ معين^{٢٠٩}، فربّ يقين حصل من عدد قليل وللقرايين مدخل في هذه الاشياء كلها يحدس منها الانسان حدسا. وحدسياتك ليست بحجة^{٢١٠} على غيرك، اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشئ ويكون كاذبا، كإنكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة، ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لتقبضه؛ فاذا وصل الى النتيجة، رجع عما سلمه. فكل وحى يخالف العقل فهو باطل والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له.

والمشهورات» قد لا^{٢١١} تكون ايضا فطرية؛ فمنها ما يتيقن بالحجة، كحكمك^{٢١٢} بان «الجهل قبيح»؛ ومنها باطل وقد يكون الاولى مشهورا ايضا ومن القضايا ما قبل^{٢١٣} عن يحسن به الظن ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق بل بقبض وسط وسميت «المخيلات»، كحكمك بان «المسل مرة متهوعة»؛ ومنها قضايا سرّوة مشبهة بامر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل في البرهان^{٢١٤} الا اليقيني سواء كان فطريا او يتيقن على فطري في قياس صحيح.

أقول: يريد ان يبين مراد الاقيسة البرهانية وغيرها. والقضايا التي هي مراد الاقيسة اثنا عشر نوعا، فانها اما ان تكون يقينية، واليقين اعتقاد ان الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه. واليقينيات

٢٠٩ ل. - ميين

٢١٠ طه حجة

٢١١ يش ١ ط ١ ط - قد لا

٢١٢ يش ١ ط ١ ط كدكشا

٢١٣ يش ١ ط ١ ط + ايضا

٢١٤ طه البراهين

سنة انواع .

الاول: «الاوليات»، وهى القضايا التى تكون مجرد تصوّر طرفيها وان كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة احدهما الى الآخر بالاجاب او السلب . كقولك «الكل اعظم من الجزء» . «والنفى والاثبات لا يجتمعان» . «والشئ الواحد فى زمان واحد لا يكون فى مكانين» : ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل . 5 كقولك «الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية» . فان التوقف انما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها فى العقل . ويتفاوت الناس فى الجزم فيها بحسب تفاوتهم فى تصور الطرفين .

الثانى: «المشاهدات» . وهى القضايا التى لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصوّر طرفيها . بل اذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استمدت النفس للحكم الكلى بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة القوى الظاهرة او الباطنة . كالحكم بان «الشمس مضيئة» و«النار حارة» وان «لنا جوعا ولذة ولما وغضبا» . والقضايا التى يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تُسمى «وجدانيات» .

الثالث: «المجربات» . وهى قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقين لاقتراء قياس خفى اليها . كقولك «السقمونيا مسهل للصفراء» . فمشاهدة الاسهال مرّة بعد أخرى عقيب الشرب مع القياس الخفى وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين وليست التجربة هى الاستقراء الذى هو جعل المشاهدات الجزئية بدلا للحكم الكلى فانه غير مفيد لليقين : والتجربة فلا بد وان ينضم اليها قياس خفى يحصل الجزم بسببه . 15 قوله : والاستقراء هو حكم على كل بما وُجد فى جزئياته .

والاقلول: الاستقراء هو اثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام . كقولك «الحيوان

والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركاً». وترتيب القياس أن تقول
 «كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل
 جسم متحرك». وهذا هو القياس المقسم المنفرد لليقين. وإن لم يكن الحكم شاملاً
 لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كتقولك «الإنسان والدواب يحركون عند مضغ
 الفك الأسفل، فيكون كل حيوان يحرك عند مضغ الفك الأسفل» وهو لا يفيد
 اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرك الفك الأعلى. ونحن إذا
 حكمنا حكماً كلياً على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو
 نظر إلى نفس الطبيعة والماهية. كتقولك «كل إنسان حيوان» بخلاف قولك «كل إنسان
 إذا قطع رأسه لا يعيش»، فإنه حكم كلي بما صدق في جزئياته الكثيرة إذا لا
 مشاهدة لكل.

10

الرابع: «الحدسيات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى
 يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرابين دون الآثار، كحكمتك بأن «نور
 القمر مستفاد من نور الشمس» لاختلاف الهيئات الشكلية النورية فيه اختلاف
 الأوضاع بالقرب والبعيد منها؛ فإذا ضم إليه قياس خفي وهو أنه لو كان اتفاقاً لم
 يكن دائماً ولا أكثرياً حصل الجزم بأن «نوره مستفاد من نور الشمس». وفرقوا
 بين الحدس والتجربة، أن الحدس لا يتوقف على فعل الإنسان حتى يحصل
 المطلوب بواسطة وإنما يحصل دفعة واحدة دون تكرار الأثر والتجربة تتوقف على ذلك
 وإن استمرها ما لم تجرب مراراً كثيرة لا يحصل الحكم بأنها مسهلة للصفراء.

15

الخامس: «المتواترات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة
 الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه والأمن عن التوافق على
 الكذب وانتهائها إلى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكة والمدينة والهند
 والوقائع العظام، فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضاً يوجب اليقين. ولما كان
 الجزم من كثرة المخبرين ثارة ومن قلتهم أخرى مع سائر القرابين لم ينحصر عدد

20

التواتر في عدد معين، فكل من عدد قليل افاد اليقين دون الكثير. واليقين
الحاصل من التجربة والحس والتواتر ليس حجة على غيرك، اذ قد لا يحصل له
من اليقين لعدم اسبابه ما حصل لك. والتجربة والتواتر يعدّهما صاحب الاشراف
من الحدسيات.

- 5 السادس: «قضايا قياساتها معها»، وهي قضايا يحكم العقل فيها بسبب
وسط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك «الاثني نصف الاربعة»
و«الاولى مساواة احد القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور
الاثني والاربعة والتصف». والقياس المركب من هذه الستة، كيف كان، يُسمّى
«برهانا».

- 10 قوله؛ وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني.

اقول: لما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية، وهي ستة:

- الاول: «الوهميات»، وهي قضايا يوجبها الوهم الانساني فقد تكون
صادقة، كالحكم في المحسوسات، فيدخل في الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة،
كالحكم على غير المحسوسات سواء تملّقت بالمحسوسات او لم تتعلق. كالحكم بان
«كل موجود في جهة مشار اليه» و«راء المائم قضاء لا يتناهى»، ولولا ان العقل
15 والشرايع تكذبها لمدّت من الاوليّات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في
المقدمات المنتجة لنقيض حكمه. فاذا اوصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة
رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه
ايضا. وكل وهمي خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر
له والقياس المؤلف من الوهميات يُسمّى «مغالطة» و«فسطة».

- 20 الثاني: «المشهورات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم

انسان بها ، اما لمصلحة عامة او حمية او انفة^{٢١٥} او انفعالات من عادات وآداب وشرائع ومنها الآراء المعمودة ، وهى قضايا لو غلب العقل وذاته دون حمية او انفة او انفعالات من عادات وشرائع وغيرها لم يحكم بها ، مثل ان «الظلم قبيح» و «العدل حسن» و «كشف العورة فى السوق قبيح» و «لو قدرت ذاتك خلقت دفعة» لم يحكم فيها بشئ بخلاف الاوليات ، والمشهور قد يكون صادقا اولها ، وقد يكون فطريا ، وقد يكون كاذبا ، كتجريح الذبايح والفراء وامثالها ؛ والشرع صرف عن امثالها ولكل آمة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين .

الثالث : «المقبولات» ، وهى قضايا تؤخذ ممن يعتقد به الجمهور ، اما لاتصالات فلكية لا لصفة توجب ذلك كوضع الملوك اولى السياسات الغير الكاملة او لصفة توجب اعتقادهم ، كالوسى والالهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة . وغير ذلك مما يوجب فى النبى^{٢١٦} او الولي ، وذلك كالتقضايا التقليدية المأخوذة عن الافاضل .

الرابع : «المخيلات» ، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا لا بالتصديق بل بالقبح والبسط سواء كانت صادقة او كاذبة ، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر انها «باقوتة سيالة» ، وفى النفرة عن العسل انها «سرة مقيقة» . وكثير من الناس ينفرون عن الرقائيل بسببها ويقدمون على امور هائلة بسماعها ، والفضلاء يتعملونها فى اغراضهم وخطاباتهم ، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخروية ، والقياس المؤلف منها يسمى «الشعرى» .

قوله : ومنها قضايا مزورة مشبهة .

اقول : المشبهات قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للراجب قبله او لغيره

ولست هي باعيانها والاشتباه اما بتوسط اللفظ بان يكون اللفظ فيها واحدا
والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له، كالعين، او اخفى منه، كما يخفى في النور
الماخوذ بمعنى البصر وثارة بمعنى الحق عند العقل او بحسب تركيب اللفظ، كقولك
«غلام حسن» بالسكونين، او لاختلاف دلائل ادوات الصلات الدالة بالتركيب دون
الانفراد، كقولك «ما يعلم الحكم فهو كما يعلمه» والذي يتوسط المعنى كالمواقع
بسبب ابهام العكس، كقولك «كل تلج ابيض»، فيظن ان «كل ابيض تلج»، او
لأخذ لازم الشئ مكانه، كقولك «الانسان متوهم ومكلف»، فيظن «ان كل من له
وهم فهو مكلف» وله تمة تذكر في المخالطات.

الخامس: «المسلّمات»، وهي قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند
المناظرة او يتسلّمها عند ارباب ذلك العلم ويحتج كلام المناظرين عليها في دفع
صاحبه. والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، او عرفية، كتسلّم الفقهاء
ان التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجة في الفروع؛ وتسلّم المهندسين
ان النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض، وغيره، ولأهل كل علم وصناعة
مسلّمات والقياس المركب عنها يُسمّى «الجدل».

السادس: «المتنونات»، وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن الذي
هو الحكم بان الشئ كذا مع الشعور بامكان مقابلة، كقولك «فلان يطوف ليلا، فهو
سارق» للظن ان «كل طواف في الليل سارق» والقياس المركب منه يُسمّى
«الخطابة». ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس. ولا يستعمل في البرهان
لا القضايا اليقينية النظرية والمبنية على المفطريات في الاقيسة الصحيحة.

قال الشيخ:

فصل

«في التمثيل»

(31) التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يدعى فيه شمول حكم لأمرين

- بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط بطريقتين؛
 احدهما هو ان المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛
 فيقتربان في محل النزاع وهم في حيز الانقطاع عند مطالبة لمحة عدم جواز
 انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتج؛ والثاني هو انهم يعدون صفات ما ويحد
 فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه «الاصل» او «الشاهد» ولا ينقطع عنهم احتمال
 5 جواز^{٢١٧} وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه
 الا بعد حين. ثم يشتبهون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل آحاده غير
 صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر او ان الذي
 نُسب اليه الحكم استقل دون الارصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. اما الفاء
 10 ما سوى الذي نُسب اليه الحكم لا يتمشى لبقاء احتمال ان يكون في الاصل
 لخصوصه وتشخيصه^{٢١٨} لا لمعنى يجوز ان يتعدى، او لمجموع الارصاف وهو احوط
 لاشتتاله على العلة يقينا. وعند النزول عن هذا، يجوز ان يكون اثنان اثنان او
 ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وايضا يحتمل انقسام ما عينوه الى
 قسمين لا يلازم الا لاحدهما، ولا يوجد في محل النزاع؛ وهذا يقرب من الوجه
 الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذي
 15 عينوه في موضع آخر لا ينجم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين
 الى ايهما ينضم اقتضى الحكم، ويجوز ان يكون لحكم واحد عام اسباب كثيرة كما
 سنذكره؛ فيكون في ذلك الموضع معه صفة أخرى^{٢١٩}، فيقتضى الكل بالاجتماع
 ذلك الحكم، ويورد الكلام الى عدّ الارصاف ان التزم بعدها في الموضع الثاني؛ وهم
 20 ينكرون جواز تحليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة، وقيسون

^{٢١٧} يش ١ ش ١ ط ١ وجود، س ١ جواز

^{٢١٨} يش ١ ش ١ يو ١ ط ١ + ونشد، س ١ - ونشد

^{٢١٩} ل ١ اجزاء، يش ١ ش ١ - صفة

الحجة عليه . ثم يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل . فيثبتون بالتمثيل بعض ما
يبتنى عليه التمثيل . وايضا اذا جاز ان يكون الحكم واحد عام علل . لا تصح
قاعدتهم ان العلة في الشاهد علة في الغائب . وكذا الشرط لجواز ان يكون لشي
عام او مشخص شروط وعلل^{٢٢٠} على سبيل البذل . ومن قواعدهم ايضا ان ما دل
على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب : فيقال ان كانت الدلالة له^{٢٢١} لذاته
على الحكم العام . فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء . فلا حاجة الى التمثيل
وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار
الخصوص ما سلف .

اقول: التمثيل اثبات حكم في صورة جزئية بما وجد في صورة جزئية
أخرى تشاركها في معنى جامع فيتمدّى الحكم اليه ، والفقهاء يُسمّونه «قياسا» ،
والصورة الشابت فيها «الحكم بالاتفاق» ، اعنى المقيس عليه اصلا . والصورة
الاخرى ، اعنى اللاحق المقيس ، «فرعا» . والمعنى المشترك بين الاصل والفرع علة
جامعة ، كقولك «العام مؤلف فهو حادث» قياسا على البيت . فحدوث البيت لاجل
التأليف وهو موجود في العام فيكون حادثا وروى الى القياس . هو ان البيت حادث
وكلما كان حادثا ، فالتأليف علة للحدوث . ينتج ان التأليف علة للحدوث . وكلما
كان التأليف علة للحدوث فالعام حادث . لكن المقدم حق وهو كون التأليف علة
للحدوث . فالتالى . وهو حدوث العام . حق وحدوده اربعة : الاصل والفرع والعلة
والحكم . ويقرّرون كون المعنى المشترك بين الاصل والفرع ، اعنى المعنى الجامع ،
كانتأليف علة للحكم بطريقتين . الاولى : «الطرد والعكس» في اصطلاح قدماء
الجدليين ، و«الدوران» عند متأخريهم . فان الحدوث لما وجد في عدة من الصور
الحاصل فيها التأليف الذى هو المعنى المشترك ، وعدم في غيره من الصور الخالية

^{٢٢٠} ط : علل وشروط

^{٢٢١} يش ١ ط ١ ط ١ هـ

عن التأليف، فدار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعندما ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعندما يدل على علة الأثر للمؤثر فيكون التأليف مدارا للحدوث فهو علة له وهو فاسد. فأننا نمنع أن يكون كل مدار علة للدائر ومؤثرا فيه فإن الجزء الأخير من العلة وسائر الاجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعندما وليس شئ من هذه علة مع أن هذا استقراء ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرأ 5 يخالف حال ما استقرأ.

والطريق الثاني «الشركة والتقسيم»، في اصطلاح قدماء اهل النظر وعند متأخريهم «الترديد» الذي لا يكون بين المتناقضين، كقولك «علة الحكم»، اعنى الحدوث، اما أن يكون المعنى المشترك وهو «التأليف» أو «الامكان» أو «الجوهرية» أو «الجسمية». ويبطلون ما عدا التأليف فيقولون «ليس علة الحدوث الامكان»، 10 والا لكأنت صفات اليازي تعالى حادثة ولا الجوهرية والجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك، فبقى أن يكون علة الحدوث هو التأليف وهو فاسد، لأننا نمنع انحصار علة الحدوث الامكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والاعراض وحيث أن يجوز أن يكون أمرا غير ما ذكرتم مع أنه يجوز أن لا يكون الحدوث معللا به. الا أنه يجوز أن يكون العلة المجموع أو اثنان أو ثلاثة ثلاثة. فان كل مرتبة من 15 العدد لها خواص، سلمنا أن التأليف علة ناصة، فيجوز أن يكون له قسمان؛ أمرى وعنصرى، لا يلزم الحكم الا لاحدهما، ولا يوجد الا في محل النزاع وهو البيت فلزم حدوثه مع العنصرى دون الأمرى سلمنا أن المعنى المشترك، اعنى التأليف، علة للحدوث وفى محل الوفاق، فلم يلزم أن يكون علة في محل النزاع فانه يجوز أن يكون خصوصية محل الرفاق شرطا لعملية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من 20 ذلك وان عنوتم بالعلة النامة، فمنع كون كل مدار علة نامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينفعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزءا واحدا لعائتين اذا انضم الى أحدهما اقتضى الحكم؛ فانه يجوز أن

- يكون للحكم الواحد العام عدة اسباب، كالحرارة التي قد تكون علتها الشعاع والحركة ومجاور جسم حار على ما سيأتى؛ وحينئذ يكون فى ذلك الموضوع معه علة أخرى، فيقتضى ان تكون العلة هى المجموع ويعود الكلام الى عد الاوصاف فى محل النزاع ان التزم بعدها، وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام به فى المواضع المتعددة بالعلل الكثيرة ويقيمون الدليل على ذلك ويقولون «لو جاز ان يكون لحكم الواحد المطلق علل متعددة لكانت المتحركة لها علة أخرى غير الحركة»، وليس فليس؛ وهذا ثارة أخرى تمثيل مرجع حاصل حجتهن الى التمثيل ايضا فيثبتون بالتمثيل الناقص ما يمتنى على التمثيل؛ وقد علمت ان الحكم الواحد المطلق يجوز ان يكون له علل كثيرة، وحينئذ تبطل قاعدتهم التي هى ان العلة فى الشاهد الذى هو الاصل علة فى الغائب الذى هو الفرع، وكذا حكم الشرط فانه يجوز ان يكون للشئ الواحد العام او المتشخص علل وشروط كثيرة على سبيل البدل؛ وقولهم ان ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب ايضا وهو فاسد، اذ لقائل ان يقول ان كانت الدلالة على الحكم العام دالة لذاتها فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب على السواء، وحينئذ لا يحتاج الى التمثيل وان كان بخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة واثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم فى الاصل ثبوته فى الفرع على ما عرفت الكلام عليه.
- قال الشيخ:

فصل

«فى انقسام البرهان الى برهان ليم وبرهان أن»

- (32) الحدّ الاوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يُسمى «برهان ليم»؛ وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، أى يكون على التصديق فحسب، ويُسمى «برهان أن» لاقتصار دلالاته على آية الحكم دون ليمته فى نفسه، وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الا

انه اظهر عندنا ، كقولك «هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار ، فهذا الخشب مسته النار» .

- اقول: البرهان ينقسم الى «نسي» و «لنسي» ، فان الحد الاوسط لا يحد وان يكون علة للاكبر ، فان كان مع ذلك علة لحصول الاكبر في الاصغر ذهنا وعينا معا ، اى ان الاوسط ، يُعطى عليه انتساب الاكبر الى الاصغر في نفس الأمر وفي تصديق العقل ، فهو «برهان اللسم» ، كقولك «هذا الشخص متعفن الاخلاط» الذي هو الاوسط علة لحصول الحمى في الشخص في نفس الأمر ؛ ولا يشترط في برهان اللسم كون الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه مطلقا ، بل قد يكون كذلك كما في المثال المذكور ، وقد يكون علة لثبوت الاكبر في الاصغر مع ان الاوسط معلول لوجود الاكبر ، كقولك «كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ، فكل انسان 10 جسم» ، فالحيوان الاوسط ليس علة لوجود الجسم الاكبر في الخارج ، بل هو معلول لوجوده في الخارج ، بل ثبوت الحيوانية للانسانية علة لثبوت الجسم في الانسانية . واما اذا كان الاوسط علة للتصديق ، اى علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن دون العين ، فيعطى علة الحكم للعقل دون الثبوت بالنسبة في نفس الأمر يُسمى «برهان أن» ، كقولك «هذا الشخص محموم وكل محموم فاخلاطه متعفنة ، 15 فهذا الشخص اخلاطه متعفنة» . فالحمى الاوسط ليس علة لحصول بعض الاخلاط للشخص ، بل البعض الاكبر علة لحصول الحمى في الشخص ، بل الحمى الاوسط علة لحكم العقل بحصول التعفن للشخص^{٢٢٢} ؛ ومثاله في الكتاب وهو «هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار ، فهذا الخشب مسته النار» ، وانظروا على ما قلنا ظاهرا .

قال الشيخ :

فصل

«فى بيان المطلب»

(33) والمطالب منها مطلب «ما»، ويطلب بها مفهوم الشئ؛ و«هل»،

ويطلب به أحد طرفى نقيض^{١٢٢} ما قُرُن به وجوابه باحدهما؛ و«أى»، ويطلب به

التمييز؛ و«لِمَ»، ويطلب به علة التصديق، وقد يطلب به علة الشئ فى الاعيان. 5

فهذه هى اصول المطلب العلمية. ومن فروعها «كَيْفَ» الشئ، وما يقال فى جوابه

«كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض؛ و«كَمْ»، وما يقال فى جوابه يُسَمَّى

«كمية» كانت متصلة، كالمقادير، او منفصلة، كالأعداد؛ و«أَيْنَ» الشئ، ويطلب

به نسبة الشئ الى مكانه؛ و«مَتَى»، ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه. وقد يبنى

عنهما «أَيُّ» اذا قرن بما يطلب، كما يقال «فى أى مكان هو؟» او «فى أى زمان 10

هو؟» فيبنى «أى» عن «متى»، و«أين»، وعلى هذا غيرهما؛ ومن المطلب مطلب

«مَنْ» الشئ ويطلب به خصوص ما عُرِف انه عاقل لذاته.

اقول، لما كان العلم منقسماً الى تصوّر وإلى تصديق، فالطلب اما ان يتوجه

نحو اكتساب التصوّر وهما اثنان: «ما» و«أى»؛ او الى التصديق وهما اثنان،

«لِمَ» و«هل»، فمطلب «ما» ينقسم الى قسمين: أولهما «ما»، يطلب به مفهوم 15

الاسم، فما لم يتصور مفهوم الاسم لا يحكم عليه اصلاً، كقولك «ما الخلاء؟»

وثانيهما «ما»، يطلب به حقيقة الذات اذا عُرِف وجودها فان المقول عليه الحقيقة

انما هو عند الوجود، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم، والمراد بقولهم أننا نفهم

الحقيقة دين الوجود، هذا المعنى؛ والحقيقة من حيث هى لا تعقل ويشك فى

وجودها، بل لما عُرِض له انها حقيقة؛ والشئ قبل الوجود يُسَمَّى «مفهوماً»، وعند 20

الوجود يُسَمَّى ذلك المفهوم بعينه «حداً» او «رسماً». المطلب الثانى «أى» ويطلب

به تمييز الشئ عما يشاركه فى الجنس، او الوجود، وبالجمله عما يميزه فى امر ذاتى او عرضى، كقولك «اى جسم هذا؟» و «اى حيوان هو؟».

واما مطلب التصديق فاثان: احدهما «هل» ويطلب به التصديق باحد طرفى التقيض وهو اما بسيط او مركب؛ فالبسيط يطلب به وجود الشئ او لا وجوده، كقولك «هل الجن موجود، ام لا؟» والمركب يطلب به حال الوجود اهو موجود على صفة كذا او ليس، كقولك «هل الانبياء صادقون؟» بمعنى «هل هم موجودون على تلك الصفة التى هى وراء الوجود، ام لا؟». الثانى «مطلب لِمَ» ويطلب به علل الشئ، وهو قسمان: احدهما بحسب القول، وهو الذى يطلب به الحد الاوسط المقتضى للجزم بصدق القول فى القياس، كقولك «لِمَ كان العالم حادثا؟» فيقال «لانه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث». الثانى، ما يكون بحسب الامر نفسه وهو الذى يطلب به علل حدى النتيجة فى نفس الامر، اى علل وجود الشئ فى نفسه من وجوده مطلقا، او على حال من الاحوال، كقولك «لِمَ كان المختاطب ينجذب الحديد؟»، فهذه هى امهات المطالب.

واما مطلب «كيف» و«كم» و«اين» و«متى» فهى فروع يستغنى عنها بمطلب «هل المركب» و«اى». فان السائل اذا سأل «كيف كون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده»، فيقوم مقام الاول «هل وجد زيد ايض، او لا؟» و «على اى كون هو؟» ويقوم مقام الثانى «هل وجد زيد وطوله اربع اذرع، او لا؟» و «على اى مقدار هو؟» ويقوم مقام الثالث «هل وجد زيد وهو فى البيت، او لا؟» و«هو فى اى مكان هو؟»؛ ويقوم مقام الرابع «هل وجد زيد فى هذا اليوم، او لا؟» و«فى اى زمان هو؟»؛ وما يقال فى جواب «كيف» يُسمى «كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض. وما يقال فى جواب «كم» «كمية»، اما متصلة كالمقادير، او منفصلة كالأعداد، ويطلب به «اين» نسبة الشئ الى مكانه و«متى» نسبة الشئ الى زمانه. و«من» يطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته.

- ومطلب «ما» بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى بحسب الحقيقة اذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحقيقة الموجودة؛ وعلى هل البسيطة والمركب، فان من لا يفهم مفهوم الاسم، ولاى شئ وُضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على حال هو موجود بحال كذا؛ وعلى مطلب «لهم» اذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب الملة فى انتسابه الى غيره، او الملة فى وجوده فى الخارج او فى اتصافه بصفة كذا.
- 5 ومطلب «هل البسيط» يتقدم على مطلب «ما» بحسب الحقيقة، اذ الطالب لحقيقة شئ انما يطلب أمرا موجودا، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب هل البسيط نعم يجوز وجود الشئ فى ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه؛ فاذا أجب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حداً بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حداً بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حداً بحسب
- 10 المفهوم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او شخص واحد فى وقتين.

قال الشيخ،

المقالة الثالثة

فى المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين احرف المشائين

وفىها فصول

الفصل الاول

فى المغالطات

5

(34) انه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا . وما يتعلق بذلك ان لا ينتقل الحد الاوسط بالكلية الى المقدمة الثانية او لا يكون متشابهاً فيها او لا يكون مقولاً على الكل ، كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» ليتبع «ان كل انسان عام» ، وهو خطأ قد نشأ من احوال المقدمة الثانية وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل ، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يعمد او لا يكون احد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس . فاذا حفظت ما مضى انتت من الغلط فى هذه الاشياء .

10

(35) وقد يقع الغلط بسبب المادة ، كالمصادرة على المطلوب الاول ، وهو ان

15

تكون النتيجة بعينها مودة فى القياس مغيرة فى اللفظ او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلاً ، فلا يكون تبين النتيجة بها اول من تبينها بالنتيجة ؛ او تكون المقدمة كاذبة ، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من اداة او اسم^{٢٢٤} او تركيب او تصريح يحتمل الرجوع .

(36) وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها ؛ وكذا

20

الجهات كما يظن ان قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء وهو خطأ .
 فان الاول يصدق على الممكن دون الثاني ؛ وليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا
 «يلزم ان لا يكون» . وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم او الوجود بخلاف
 ما هو ممكن ان لا يكون ، فانه بعينه ممكن الكون الا ان يعنى بالامكان ما ليس
 بمتنع وهو «الامكان» العام ، فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة واذا
 جعلت السلوب ، على ما قلنا اجزاء ، ولا يستعمل الزائد ، وعدلت الى اللفظ
 الايجابى بحسب طاعتك لتلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية ، امنت من هذا
 القلط ، والسلوب مقلطة جدا .

(37) وقد يقع بسبب السور ، كما يؤخذ «البعض السورى» مكان

«البعض» الذى هو الجزء الحقيقى ، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان
 الآخر .

وقد يقع بسبب اتهام العكس ، كمن حكم ان «كل لون سواد» بناء على ان
 «كل سواد لون» ؛ او بسبب تركيب المفصل كقولك «زيد طبيب وجيد» ، فياخذ انه
 «طبيب جيد» ؛ او تفصيل مركب ، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فنقول «انها زوج
 وانها فرد» ؛ او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الآخر ، او ان احدهما
 علّة الآخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة ، كاستعدادى
 الضحك والكتابة فى الانسان . وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسخ فى العلوم
 فياخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ . وقد يبتنى على هذا كثير من الدور
 الفاسد ، كما يقال «ان لم تكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة» ، فيتوقف كل
 واحد منهما على الآخر فيكون دورا ، وهو فاسد ؛ فانهما يكونان معا ، والتوقف
 المتنع انما هو^{٢٥} اذا كان كل واحد منهما بالآخر ، فيلزم منه تقدم كل واحد
 منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه .

^{٢٥} يش : ش ا ط ، + يكون

(38) وما ظنّ بعض اهل العلم انه ، لا يتصور ان يكون شيتان كل واحد

منهما مع الآخر بالضرورة . لينتقض عليه المتضايقين ، فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة . وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر ، فيصح وجوده دونه ؛ وان كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر ، فيشوق كل واحد منهما على الآخر ؛ وان كان لاحدهما مدخل فى وجود الآخر 5 فيتقدم عليه فلا ممة . وهذا اذا منع لا يقدر على اقامة الحجّة عليه . ثم انه بعينه متوجه فى المتضايقين فى وجودهما العينى وفى وجوب تعاقبهما معا ايضا ؛ وربما يستثنى هذا القائل المتضايقين على القاعدة . ومن جملة المغالطات ان ثبت قاعدة بحجة ويستثنى عنها شئ تكون نسبة الحجّة اليه الى غيره ، مما يدخل تحت القاعدة سواء ، دون حجة وهذا غرضنا فى ايراد هذه المباحث العلمية ، 10 والارشاد لا القدح ، ليعلم مغلطان فى حجة واحدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيتان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر ، فلا يتصور الا مع الممة^{٢٢٨} . وليس من شرط كل ما له مدخل ، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصلبة ، المدخل .

(39) وما يقع به الغلط ان يؤخذ منى الأمر فى شئ معنى عاما ليثبت

فى مشاركة فيه ، كمن يقول «السواد انما يجمع البصر لكونه نونا» ليتعدى الى البياض . وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة ؛ او^{٢٢٩} أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل ؛ وأخذ مكان^{٢٣٠} ما بالذات وما بالمرض كل واحد منهما مكان الآخر ؛ وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية اسورا عينيه .

^{٢٢٦} ل: المغالطة

^{٢٢٧} يش ١ ش ٢ ط ٤ - وجود

^{٢٢٨} ل: قد يتصور مع الممة . س: فلا يتصور مع الممة

^{٢٢٩} ط ٤ و

^{٢٣٠} يش ١ ش ٢ ط ٤ - مكان . س: + مكان

كمن يسمح ان الانسان كل، فيظن ان كونه كلياً أمر يحمل عليه لا تصافه به فى الاعيان؛ وأخذ مثال الشئ مكانه وأخذ جزء العلة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له؛ وأجراء طريق اللاولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الانسان بوجود النفس اولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانية»؛ وكذا اجزاء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات، كقولك^{٢٢٦} «ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهم فى الانسانية، فلا ينهى ان يتخصص احدهما به» ولا يعلم ان هاهنا اسباباً غائبة عنا يجب او يمتنع بها امور ممكنة، وسنبرهن عليها. ونرى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر لكماله فى نفسه، واما كيفية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

(40) وما يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليهتنى عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيات، كما يقول «كل ابيض داخل فى مفهومه البياض، وزيد ابيض» ليهتنى اليه دخول البياض فى حقيقته، فان البياض داخل فى الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرها، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض.

(41) وما يوقع الغلط تبهير الاصطلاح فى موضع النقض عن المحل الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض. ومن ذلك ما يقال ان مماثل المماثل مماثل، فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ واذا كانت من وجه واحد، فليزِم ايضا ان يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلاً. واما اذا لم تتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شئ شيئاً بأمر ومماثل غيره بأمر آخر. والمساوى للمساوى مساو ايضاً، اذا كانت المساواة من جميع الوجوه. واما اذا اختلفت جهات المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسماً ومعرضه جسماً آخر، فأخذ مساوى الشئ من وجه لا يلزم ان يساوى لشيء ما للمساوى الآخر

من وجه آخر وليس لاحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز ان تطلق الا على ان تكون من جميع الوجوه، فانه يجوز ان يكون جسمان متساويان في الطول^{٢٢} فقط.

(42) ومن ذلك أخذ عدم المقابل مكان الضد كالسكون، فانه عدم مقابل

لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة؛ وكذا العنى، فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر، فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر 5 لا يُسمى اعنى.

اقول: قد عرفت الاشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة، وان كنهية وضع الحد الاوسط بين الحدين الآخرين يُسمى «شكلا»، فالغلط الواقع في القياس بسبب ترتيبه، فان لا يكون من هيئة ناتجة بان لا يكون من ضرب منتج

لاختلال بعض شرائط او لاغفال مراعاة الجهة، كما تقدم تفصيل ذلك وما يتعلق 10 بذلك، ان لا ينتقل الحد الاوسط بكميته الى المقدمة الثانية، كقولك «الانسان انه

شعر وكل شعر ينبت» لينتج «ان الانسان ينبت»، والغلط ان المحمول في الصغرى بنسامة غير موضوع في الكبرى؛ وقد يكون الاوسط غير متشابه في المقدمتين وهو معدود في الغلط الواقع في الصورة، كقولك «الانسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك

حيوان» لينتج «كل انسان وحده حيوان»، والغلط فيه ان الصغرى مركبة من موجهة 15 وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان؛ فالموجهة «كل انسان ضحّاك» وانسالية «لا شئ من غير الانسان بضحّاك». فان ضمنت الموجهة الى الكبرى هكذا «كل انسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان» فهنتج «كل انسان حيوان» وهو صادق؛ وان ضمنت الى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا اذ شرط الصغرى ان تكون موجهة.

قوله: ار لا يكون مقولا على الكل.

اقول: من جملة المغالطات ما يقع بسبب اختلاف الاوسط في المقدمة بان لا يكون مقولا على الكل، كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» لينتج «كل انسان

عام»، والخطأ فيه قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية، فان الحيوان فيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر ولو اخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت. وقد لا يؤخذ موضوع النتيجة على ما ذكر في القياس، كما يقال «الفلك المحدد للجهاز جسم ليس فوقه جهة، وكل ما كان كذا لا يحترق» ينتج «كل فلك لا يحترق»، وليس ذلك موضوعا في الصغرى اذ ليس فيها «كل فلك» فانه كاذب فاذا حفظت هذا أمنت من الغلط في امثال هذه الاشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

اقول: الغلط اما ان يكون في مادة القياس او في صورته او فيهما معا. اما الذي بسبب المادة فالذي ذكر منه في الاول، هو المصادرة على المطلوب الاول، وهو ان يكون الاصغر والارسط شيئا واحدا يُعبر عنه بلفظين مترادفين، كقولك «الانسان بشر وكل بشر ضحّاك» ينتج «ان الانسان ضحّاك». فالكبرى هنا والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى.

قوله: او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلها.

اقول: ومن الغلط المتعلق بالمادة ان تكون المقدمة اخفى من النتيجة، او مثلها، وحينئذ لا يكون تبين النتيجة بالمقدمة اولى من العكس مثال ما تكون المقدمة اخفى. قولك «هذا الشئ جوهر لانه جزء الجوهر، وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر» ينتج «ان الشئ كذا جوهر»؛ وهذا انما يصح بعد تصور الشئ بجميع اجزائه فان ذلك الشئ اذا كان هو الابيض الذي هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع ان البياض جزء الابيض من جهة انه ابيض، فيكون الابيض جوهرًا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحينئذ لا يلزم من حمل الجوهر على الجزئين ان يكون البياض جوهرًا الا اذا حمل على الشئ الجوهر من جميع الوجوه. واما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك

«كل انسان بشر وكل بشر ناطق، فكل انسان ناطق».
قوله او تكون المقدمة كاذبة.

- اقوله: من جملة اللفظ في المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات في
انفها لاشتياها بالصادقة، فلا يلتفت اليها العقل والا فالعقل لا يقبل الكاذب
الا للمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتياها لفظي او معنوي. اما اللفظي، فقد يكون
5 الاشتياها لفظ بلفظ اما بسبب اشتراك او مجاز. والاشترك له اقسام، منها ما يقع
بسبب نفس اللفظ المشترك، كقولك «الواجب لذاته ان كان موجودا غير ممكن كان
مستحبا، وان امكن كان ممكن العدم اذ كل ممكن الوجود ممكن العدم، فالواجب
لذاته ممكن العدم». وجوابه: ان لفظ الامكان يشترك بين العام والخاص،
والواجب انما هو ممكن بالمعنى العام وليس بممكن العدم بهذا المعنى فقط، بل هو
10 اما واجب الوجود او ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص اذ ما ليس بممكن
هذا المعنى لا يلزم ان يكون مستحبا، بل هو اما واجب او مستحب؛ ومنها ما يقع
بسبب الالفاظ المتشابهة، كقولك «بعض المنقرش فرس وكل فرس حيوان» حتى
ينتج «بعض المنقرش حيوان»، وهو كاذب، فان الفرس ليس بصادق على المنقرش
15 الا بالاشتياها اللفظي المجازي؛ ومنها ما يقع بسبب الالفاظ المشككة المجازية،
كقولك «ان الباري تعالى نور وكل نور محسوس» ينتج «ان الباري تعالى محسوس»،
ووجه اللفظ انما وقع لان واضح اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسي ثم استعمل في
النور العقل ايضا بطريق المجاز وفيه نظير؛ ومنها مما يكون بسبب هيئة اللفظ؛
كالقائل مثلا. فانه على صيغة الفاعل فقد يظن ان المقبول فعل له؛ ومنها ما يكون
20 بسبب تصريف اللفظ، كقولك «ضرب زيد» بالكسرة، وحينئذ يجوز ان يكون زيد
ضاريا ويجوز ان يكون مضروبا؛ ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء، كقوله
تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم، فان الوقف على الله يوجب ان
يكون الواو في الراسخين للابتداء، وحينئذ ينحصر علم التأويل في الله تعالى

والوقف على الراسخين يوجب كونها للعطف ولا ينحصر علم التأويل في اقه تعالى بل الراسخون يعلمونه ايضا ؛ ومنها ما يكون بسبب تصريف الكشائيات ، كقولك «كل ما يعلمه الحكيم ، فهو كما يعلمه» ، فيجوز ان يعود الضمير في تعلّمه الى الحكيم ويجوز ان يعود الى ما يعلمه ، وعوده الى الحكيم يقاير عوده الى ما يعلمه فان الحكيم يعلم الحجر فيكون حجرا ، فتكذب القضية بخلاف عوده الى ما يعلمه ؛ ومنها ما يكون بسبب العطف ، فان حرف العطف يدلّ تارة على جميع الاجزاء وأخرى على جميع الصفات ، كقولك «الخمسة زوج وفرد» ، فان اريد به جميع الاجزاء واجتماعها كان حقا ، اذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فرد هو الثلاثة ، وان اريد به جميع الصفات ، فهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية في الخمسة ، وهو المراد بقوله «السهروردي» «او تركيب» ؛ واما اشتباه اللفظ بالمعنى ، فكقولهم «ان الاسم هو المُسمّى» ، واذا حقق الحال سلّم ان اسم السماء قول يتلفظ به وليس المُسمّى من السماء كذلك ، والنار محرقة واسمها لا يحرق ، واما الاشتباه المعنوي فله اقسام ومثأتى .

قوله ، وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب .

اقول : من جملة المغالطات ما يقع بسبب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات وتكثرها ، وكذا الجهات فانه ليس كما يظنّ ان «ليس بالضرورة ليس كل انسان كاتباً» مساو لقولنا «بالضرورة ليس كل انسان كاتباً» . وان الاول صادق على الممكن ، كما في المثال المذكور ، والثاني يكذب عليه ؛ وسوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات أخذ كل واحد منهما مكان الآخر غلط ظاهر ، فان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة ، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات . وقد عرفت فيما تقدم اختلاف المعنى عند تكثر السلوب ، فان افرادها سلوب وازواجها اثبات فان سلب السلب ايجاب وقولنا «لا يلزم ان يكون الممكن العام او الخاص» ليس كقولنا «يلزم ان لا يكون الذى هو المستنع» ،

فان ما ليس ممكن قد يكون ضروري الوجود ، أو ضروري العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون الخاص، فان ذلك بعينه ممكن الكون؛ اللهم الا ان يعنى بذلك الا مكان العام وهو ما ليس بمستوع . فحيث لا تتقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة، على ما عرفت في مباحث الامكان . وإذا جعلت السلوب اجزاء للمحمول او الموضوع على ما قلنا وجعلت القضايا كلها موجبة ولا يستعمل الزائد 5 على ذلك حتى لا تتكرر السلوب والتراكيب اللفظية الموجبة، فتأمل المغالطات فان السلوب مغلطة جدا .

قوله، وقد يقع الغلط بسبب السور .

اقول: قد يقع الغلط بسبب أخذ «البعض السورى» مكان «البعض

- الحقيقى». كقولهم «بعض الزنجى اسود»، فيجوز ان يكون استأنه ويجوز ان يكون 10 بعض اشخاص الانسان، فان أخذ احدهما مكان الآخر مغلط . ومن الغلط ان يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموعى فانه ليس حكم قولنا «كل واحد من الناس يشبعه رغيف» حكم قولنا «كل الناس». بمعنى الكل المجموعى . «يشبعه رغيف خبز». فان الاول صادق دون الثانى . وقد يقع الغلط بسبب ايها المكس، 15 كمن حكم ان «كل لون سواد»، بناء على ما سمع ان «كل سواد لون»، ومثله من سمع ان «كل ما فى الجهة موجود». فحكم ان «كل موجود فى الجهة». ويناسبه قول القائل «الفلك متناه وكل متناه ينتهى الى خلا، او ملأ» فينتج «ان الفلك ينتهى الى خلا، او ملأ». والغلط جاء من ايها المكس فى الكبرى اذ الصادق «ان كل خلا، او ملأ، متناه» ولا يلزم صدق عكسه، وهو «كل متناه ينتهى الى خلا، او 20 ملأ». ومن الغلط ما يكون بسبب تركيب المفصل، وهو الذى يصدق مفصلا لا مركبا، كقولك «زيد طيب وجيد» فتأخذ انه «طيب جيد» فيكون الجيد صفة للطيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة ايضا على سبيل التفصيل، فاذا قيل ان «النفس جوهر بالقوة» على سبيل التركيب، فهو كاذب لدلالته على النفس بالفعل

غير جوهري، وليس كذا. ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مركب، وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا، كقولك «الخسة زوج وفرد» فيقول القائل «إنها زوج وإنها فرد». ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ أحد المتلازمين بعينه أنه هو الآخر، أو زعم أن أحد المتلازمين ليس بينهما إلا الصحة فحسب، كاستعداد الكتابة والضحك في الإنسان مع أن أحدهما علة للآخر؛ وتقع هذه المغالطة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه في العلوم فيأخذ مع الشئ مكان ما به الشئ فلا ينفي أن يُغفل عنها. وعمل هذا يستثنى كثير من الدور القاسد، كقولهم «إن لم تكن الاموة دون البتوة والبتوة دون الابوة» يلزم أن يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر، وهو دور، وذلك محال. وجوابه أنهما يكونان معا وحينئذ لا يلزم المحال، فإن التوقف الممتنع إنما يكون إذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر، كما هو الواقع من حال المتضايقين. 5

فإنه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه، وليس الأمر كذا. وأما الذي ظنّه بعض العلماء أنه لا يمكن أن يكون شيان كل واحد منهما مع الآخر، لأنه إن استثنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر، 10

فلا معية. وكذلك إذا كان أحدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايقين، فإنه لا يمكن وجود كل منهما إلا مع الآخر فهما معا في العين والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التي هي أن الشئين لا يتصوران يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايقين من غير حجة مع عمومها لجميع الصور. ومن المغالطات أن يبين القائل قاعدة بحجة من الحجج ثم يستثنى عنها شيئا مع استواء نسبة الحجة 15

إليه وإلى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجة.

وهذا هو الغرض في إيراد هذه المباحث والإرشاد إليها لا التدرج ليعلم مغلطان في حجة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز أن يكون شيان لكل

واحد منهما مدخلا في وجود الآخر، وحيث لا يمكن وجودهما الا مع المعية وليس من شرط كل ما^{٢٢٢} له مدخل في العلية التقدم والعلية مطلقا، وكذلك ليس من شرط وجوب الصفة ان يكون لاحدهما مدخل في العلية.

قوله: وما يقع الغلط ان يؤخذ مبنى الأمر في شئ معين عام.

- ٥ اقول: من جملة المغالطات أخذ لازم الشئ مكان ذلك الشئ وذلك مثل قول القائل «ان اسود انما كان جامعا للبصر لانه لون»، فحيث نحكم ان «كل لون جامع للبصر»، حتى يتعدى الحكم الى غير السواد من البياض والحمرة وغيرها؛ وما يناسب هذا إعطاء حكم الشئ لللازم، اما بحيث يتعدى الى مشاركاته العامة، كقولك «الانسان حادث لكونه جسما، وكل جسم حادث، فالانسان حادث»، وهو خطأ لجواز ان تكون غنة الحدوث كونه انسانا او جسما عنصريا، فلا يتعدى ١٥ الحدوث الى جميع الاجسام. وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم الى الأمر العام فيقولون «الحركة لا يمكن بقائها لانها عرض»، فيلزم البياض والسواد والطعوم والروائح وغيرها من الاعراض كذلك. واذا فتح هذا الباب فلك ان تقول «الحجر جماد» لانه موجود او شئ، فيلزم منه ان كل موجود او شئ جماد، وهو ظاهر البطلان.

15

قوله: وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.

- اقول: من الغلط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة، كقولهم «ان الهوى بالقوة، فيلزم ان تكون ذاتها نفس القوة»، فيحكم بسببه ان «الهوى معدومة»، وهو غلط من جهة ان الهوى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها، بل ذلك بالنسبة الى ما يقبلها 20 من الصورة والاعراض وهي في ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهي من حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وان توقف حصولها على علل، فليس من شرط كل ما حصل بالفعل ان لا يكون له علة واذا جعل قياسا؛ فالغلط ناشئ من عدم نقل

الارسط بكلية. كقولك «الهيول ذات قوة وكل قوة عديمة في ذاتها»، ينتج «ان الهيول عديمة في ذاتها». ومن الغلط ما يكون سبب اعطاء ما هو معدوم احكام ما هو موجود. فمئة أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل، كقول صاحب الجزء الذى لا يتجزء «لو كان الجسم المتناهي قابلا للقسم الى غير النهاية لزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين»، وهو محال. ووجه الغلط من ظنه ان 5 القسم الغير المتناهي في الجسم حاصلة بالفعل، وليس كذلك، اذ القسم انما هي بالقوة فلا يلزم المحال. ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض او بالعكس. كقولهم «ان القاعد في السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى اجزائه كل منها على مكان واحد»، فنتج المحال، وهو «القاعد في السفينة كل منها على 10 مكان واحد»، وهو من باب سوء التأليف.

قوله: وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحولات العقلية أمورا عينية.

اقول: من جملة المقاطعات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية اذا أخذت عينية واقعة في الخارج. وله اقسام: فمن ذلك قولهم ان الوجود وصف للماهيات واقع في الاعيان. والوجود نسبة الى الماهية المتصفة به ونسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخرى. ولهذه النسبة وجود، وكذا الى غير النهاية. فيلزم اجتماع 15 سلسلة مرتبة مجتمعة معا الى غير النهاية. وهو محال. وجوابه: اذا أخذ الذهني عينا. وكذا قولهم: ان كذا ممتنع في الاعيان وامتناعه أسر واقع في الاعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا في الاعيان. فالموصوف بالامتناع الموجود في الخارج موجود في الخارج فالممتنع في الخارج موجود في الخارج. وجوابه ان 20 الامتناع اعتبار ذهني لا هوية له في الخارج. ومن ذلك قولهم: لو كان التدمر متصورا لكان متميذا وكل ما هو كذا فهو موجود في الخارج. فنتج: لو كان التدمر متصورا كان موجودا في الخارج. والثاني باطل. فكذا المتقدم. وجوابه: ان

تألى الصغرى، اعنى التمييز، ان كان متميزاً فى الخارج فيمتنع الصغرى، اذ
التصور، وهو مقدم الصغرى، لا يلزم ان يكون متميزاً فى الخارج، وان كان هو
متميزاً فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميز الموضوع فى مقدم الكبرى ان كان
هو الخارجى لم يتكرر الاوسط، وان كان الذهن منعنا الكبرى، اذ ليس فى كل
متميز فى الذهن موجوداً فى العين، اذ المستنعات، وكثير من المخيلات والاعتبارات
الذهنية، متميزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج، وهذه المغالطة كثرة الوقوع
فى العلوم، لا سيما فى كتب المتأخرين، فاحذروها. وكمن يسمع ان الانسان كل
فيظن ان كونه كلياً أسر يحمل عليه لاتصافه فى الاعيان، وليس كذلك، اذ الكل
ليس الا فى الذهن على ما هو.

- ومن الغلط أخذ مثال الشئ مكانه، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة
من النار انها محترقة فى الذهن، اذ النار الخارجية محترقة؛ ومن الغلط أخذ حكم
العلة نحوها، كقولك «ان السمع والبصر يعلمان بالحياة لا غير» وليس كذلك، وانما
يعلمان بها مع الآلات البدنية.
- واما أخذ جزء العلة على لجزء الجملة، كقولك «ان الحجر الفلانى يرفعه
الف رجل فرسخاً»، فيظن السامع ان الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة
الواحد من الالف.

- ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف على له. وهذا الغلط
يكون بسبب الفرض اذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا مما لايجده الفرض،
كقولهم فى امتناع الالهين؛ انهما لو وجدوا ووجد احدهما حركة فى جسم والآخر
سكوناً وان لم يقع مقدورهما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وان وقع كان الجسم
متحركاً وساكناً معاً، وهما محالان، وان وقع احد المقدورين دون الآخر، كان
الآخر عاجزاً، والاقسام كلها باطنة فالاله واحد. وحل الغلط ان المحال انما لزم
من فرض اختلاف ايرادتهما لا من نفس وجود الالهين او كان لازماً من المجموع

دون اجزائه لا يقال ان فرض خلق كل واحد منهما الحركة والكون ممكن. ونحن
انما فرضنا الممكن. فيقال: ان الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع
او مزاومة^{٢٢} ضد فان السواد والبياض ممكن وجودهما في المحل المعين على
الانفراد بخلاف اجتماعهما. فانه محال لتأدية الى محال وهو اجتماع الضدين.

- ومن المغالطات اثبات احد النقيضين لبطالان دليل نقیض التالي، كقولهم:
5 اذا بطلت ادلة حدوث العالم ثبت قدمه. وحل الغلط انه انما يلزم ذلك من ابطال
نقيضه لا من ابطال دليل نقيضه، لجواز ان يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل
وعجز الخصم عن ابطال الدليل غير دال على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشئ
لا يدل على بطلان ذلك الشئ.

- قوله: واجراء طريق الاولوية عند اختلاف النوع.
10 اقول: من جملة المغالطات اجراء الاولوية مطلقا عند اختلاف الانواع.
كما يقال «ان الانسان ليس اولى بهرجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما في
الحيوانية». وانما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وان المقتضى فيهما يكون أمرا
متفقا بالماهية، وكمن يقول: ان عرضا لا يقوم بمرض فانه ليس قوام احدهما
15 بالآخر اولى من العكس. وانما يصح هذا عند اتفاق النوع، والا فاملاسة قائمة
بالسطح دون المكس مع عرضيتهما: واجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات
والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول او بالسواد اول من عمرو بعد
اشتراكهما في الانسانية. وحينئذ فلا يختص ذلك باحدهما دون الآخر، ولا يعلم
ان هاتنا اسبابا اتفاقية غائبة عنا لا بد وأن يجب او تمتنع بها امور ممكنة، كما
20 سنبرهن عليها فيما بعد. وكذلك لا يجرى هذا في النوع الواحد المتفاوت
بالكمال والنقص، اذ بعض اشخاصه ربما كان اولى بأمر لكماله في ذاته، وسيأتي
فيما بعد احوال هذا الكمال.

قوله: وما يوقع الفلظ فرض المتنتع موجودا .

أقول: ومن جملة ما يوقع الفلظ فرض المتنتع موجودا ليهتنى عليه ثبوت
شئ من جهة امتناعه، كمن احتج في امتناع الالاهين، أنه لو صح وجودهما
وقرئنا أحدهما أوجد حركة في جسم والآخر سكونا أن وقع المقدور أن لزم
اجتماع التقيضين أو أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا أو لا يقعا، فوخلوا
الجسم من الحركة والسكون، والكل محال. ويجراه، أن المحال لزم من فرض
اختلاف إرادتهما لا من نفس وجود الالاهين، أو من المجموع.

وقد يقع الفلظ لقلة المبالاة بالحيثيات، وذلك كقول من يقول «كل أبيض
داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض، فيكون البياض داخلا في مفهومه
وحقيقته»؛ وحل الفلظ: أن البياض داخل في مفهوم الأبيض من حيث أنه أبيض
لا من حيث أنه إنسان أو حيوان أو غير ذلك، وحيث لا يمكن تسمية الحكم الـ
ما تحت الأبيض.

قوله: وما يوقع الفلظ تغيير الاصطلاح .

أقول: تغيير الاصطلاحات عند ورود التقيض عن المحل الذي أطلق فيه
عند وقوع النقص دفعا للنقض من المغالطات، كما يقال «أن مماثل المائل مماثل»
فإن يلزم إذا كانت المائلة من جميع الوجوه وأما إذا كانت المائلة من وجه واحد
فيلزم أن تكون المائلة من ذلك الوجه، فإن لم تتحد الجهة فلا تلزم المائلة، فإنه
يجوز أن يماثل مائل شيئا بأمر ويمائل غيره بأمر آخر. وأما قولهم «أن المساوي
للمساوي مساو» فإنما يلزم إذا كانت المساواة من جميع الوجوه فأما إذا كانت من
جهة واحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذي يساوي بطوله جسما ويعرضه
آخر فمساوي الشئ من وجه لا يلزم أن يساوي بشئ ما الآخر من وجه آخر، ولا
يجوز أن يقال ويدعى أن المساواة لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه، إذ يجوز
أن يكون جسم يساوي آخر في الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الاعراض.

قوله : ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ .

اقول: أخذ العدم المقابل للوجود ضدّاً ، كمن أخذ الشر ضدّاً للخير والظلمة ضدّاً للنور ولا شئ من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد . فلا بدّ وان يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور ، ويجب من هذا ان تكون الظلمة ذاتا تدبّر الاشياء . وحلّه ان الشر ليس ضدّ الخير ولا الظلمة للنور . اذ هما 5 عديمان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكية . فلا يكون لهما هوية في الخارج . واما الضدّان فوجوديان . وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل اذ هو عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة ، اذا جعل ضدّا للحركة والعس ، الذى هو عدم البصر ، فيما من شأنه ان يكون بصيرا اذا أخذ ضدّا للبصر غلط . فان الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يُسمّى اعمى .

10

قال الشيخ:

والضابط فى معرفة الاعدام: هو انّا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ، ورفعنا عنه الملكية كالحركة والبصر ، لا يحتاج الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او اعمى . بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شئ منه^{٢٢٦} . فالعدم لا يحتاج الى علة بل علة عدم علة الملكية ؛ فاذا أخذ ضدّاً ، فيكون أمرا 15 وجوديا . فيحتاج الى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط . ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان ، كالتقدّسية والتفرد ، فهى اسماء للسلوب . ومنها ما لا يطرد فى نوع واحد ، كالمروية . ومنها ما باعتبار الامكان ، كالاعمى والسكون . والاصطلاحات مختلفة . ومن ذلك أخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكية ، فان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما^{٢٢٧} شئ بخلاف العدم والملكية . فلك ان تقول «ان 20 الحجر ليس ببصير» . ولا تقول «انه اعمى» .

٢٢٦ ط: عنه

٢٢٧ يش: ش: ط: منهما

- (43) وما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وإن كان سندرجا تحت اللفظ المنتش من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر. والعالم قد ذكرنا أنه يُعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يُعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعالم الاول لا يلزم من صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته ويلزم من كذبه ونفيه 5 نفى الخاص وكذبه^{٢٢٨}. والخاص الذى بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعالم الثانى بمكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك «كل ج ب» فيصدق «بعض ج ب» ايضا، وكذا كل شخص شخص من «ج»، ولا يلزم من كذبه كذب الشخص الذى فيه. وأما خاصة، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام. 10
- (44) وما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها. وإنما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قلمتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة، ولا تشاركها الدائرة^{٢٢٩} فى الحقيقة؛ والاثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة. 15

- اقول: «قوله» «الضابط فى معرفة» حقيقة «الاعدام» فى انها أمور وجودية او عدمية، أنا اذا استيقنا موضوعا من الموضوعات كالجسم، ورفعنا عنه الملكية، كالحركة او البصر، لا نفتقر الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او «أعمى»، بل يكفينا ان نستبقى الموضوع وترفع عنه شيئا وحيث لا يفتقر الدم الى علة بل علة عدم علة الملكية. فاذا أخذنا السكون والعنى ضدتين للحركة والبصر كانا 20 أمرين وجوديين ومحتاجان الى علتين ويلزم من ذلك أمور أخرى تؤدى الى الغلط،

^{٢٢٨} هـ؛ ع؛ طه كذب الخاص ونفيه^{٢٢٩} طه - ولا تشاركها الدائرة فى الحقيقة

فاحذره . ومن اسماء الاعداد ما لا يشترط فيها الامكان ، كالتدسية . اى انه ليس بمادى ، والتفرد بمعنى انه ليس بكثير ، فهما اسمان لهذين السابيين . فلهذا لا يشترط الامكان فى اسماء السلوب .

قوله : ومنها ما لا يطرّد فى النوع الواحد ، كالمرودية .

- 5 اقول : يريد ان من اسماء الاعداد ما لا يطرّد فى النوع الواحد ، كالمرودية الذى معناه عدم اللحية الشامل الامرط ، وهو الذى لا يشترط فيه الامكان ؛ اذ ليس من شأنه مجئ اللحية والصبى الذى يشترط فيه الامكان فان الصبى الامرط مروديته عدم اللحية فيما من شأنه ان يكون له لحية ، فاما الاعداد التى يطرّد فيها شرط الامكان ، فهو كالعسى والسكون ؛ هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك .

10

قوله : ومن ذلك أخذ الايجاب والسلب مكان عدم والملكة .

15

اقول : من جملة المغالطات أخذ السلب مكان عدم ، والايجاب مكان الملكة . وذلك ان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما شئ من الموجودات فان الواجب لذاته وجميع الممكنات اما ان تكون موجودة ، او لا . واما عدم والملكة ، فانه يخرج عنهما بعض الاشياء اذ الحجر ليس ببصير ، ولا يقال له انه «اعمى» .

20

واعلم ان أخذ اسم السلب مكان عدم وأخذ جميع الاعداد على وجه واحد غلط ، فان المشائين المثبتين ان «الظلمة» انتفاء «النور» فيما يمكن عليه النور يقتضون على مجرد الدعوى ، ويقولون ان الهواء ليس بمظلم ولا مضى بناء على ظنه انه غير قابل للنور ، وحينئذ لا يُسمّى مظلمًا . وهذا ان أخذه بيننا بذاته ، فهو غلط . فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفُرس وسائر سلاّك الامر يزعمون ان ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم ، بحيث لو يصور وجود الخلاء لكان مظلمًا فان قيل ان المعروف لا يُسمّى الهواء مظلمًا ، قيل له ان كل سليم البصر اذا فتح بصره ولم ير فيما يتقابل بصره شيئًا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل

هوام او حائطا او اى شئ كان فبطل تمسكه بالعرف.

قوله: ومما يوقع اللفظ اجراء اللفظ العام.

اقول: من اللفظ اجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المعانى المختلفة

بمحس يؤخذ بعضها مكان بعض؛ وهذا وان كان داخلا تحت اللفظ الحاصل من

اشتباه اللفظ الذى ذكرناه الا أننا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه. كقول القائل:

الواجب اما ان يكون ممكنا، او ممتنعا، واذا ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن

الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون، وهو محال. وقد عرفت حله

فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما لا تمتنع^{١٠} الشركة لذاته.

اقول: اما «العام» يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مر

تفصيله فى المطلق؛ وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات

الكلية. وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك «كل انسان حيوان»، فان

الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من افراد الانسان؛ والعام الاول،

كالحيوان مثلا، لا يلزم من صدقه وثباته صدق الخاص وثباته، كالانسان لعدم

استلزام الخاص للعام لامكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره، بدون الانسان؛

ويلزم من نفي العام وكذبه كذب الخاص ونفيه؛ فان الاعم، كالحيوان، لما كان

جزءا من الخاص، كالانسان مثلا؛ فاذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو

الانسان وكذب؛ واما الخاص الذى بازائه فانه يلزم من صدقه صدق العام لكونه

مستلزما للعام اذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، اذ لا يلزم من انتفاء

الكل انتفاء اجزائه عن الوجود. واما العام الثانى، فانه يكس العام الاول، فانه

يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه. فانك اذا قلت «كل انسان حيوان

العام» فيصدق «بعض الانسان حيوان الذى هو الخاص» ايضا، وكذلك يصدق كل

شخص شخص من الانسان بانه حيوان؛ ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه فانه يكذب «كل حيوان انسان» مع صدق الخاص المندرج فيه، وهو «بعض الحيوان انسان». واما الخاص بالمعنى الثانى، فبعكس الخاص بالمعنى الاول ايضا، فانه لا يلزم من صدق هذا الخاص بالمعنى الثانى صدق عامه بذلك المعنى، فانه لا يلزم من صدق بعض الحيوان انسان الخاص صدق عامه وهو «كل حيوان انسان» اذ لا يلزم من صدق الجزئى صدق الكل ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثانى كذب عامه؛ فانه اذا كذب «بعض الانسان حجر» ويجب ان يكذب العام الذى بازائه، وهو «كل انسان حجر».

قوله، ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء .

- 10 اقول، من جملة الاغاليط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها، ولكن هذا انما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات؛ واما فى الشكل الذى هو من باب الكيف فان قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة؛ واما فى بعض الكم، فلان الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع ان الاثنين غير مشارك للواحد فى الحقيقة .

15

قال الشيخ:

الفصل الثانى

فى بعض الضوابط وحل الشكوك

(45) انه قد يظن ان المقدمة الثانية تغنى عن المقدمة الاولى ولا يعلم اننا

- 20 وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج تحته^{٢٤١} ما فى كم زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم انه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم انه اثنان يعلم آخره، اذ جهة

الخصوص غير جهة المصوم . وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدمة^{٢١٢} الثانية بالقوة ظن انه يندرج بالفعل ، فنلظ .

(46) ومما اشتهر من المغالطات قول القائل «ان مجهولك اذا حصل فبم

- تعرف انه مطلوبك؟» فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو . وهذا ايضا لزم من اهمال الوجود والحيثيات . فان المطلوب ان كان من جميع الوجود مجهولا ، لم يُطلب . وكذا ان كان معلوما من جميع الوجود ، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه . وهذا انما هو فى القضايا والتصديقات ، فانا اذا طلبنا التصديق فى قولنا «العالم هل هو ممكن؟» لم نطلب الا حكما متخصصا بهذه التصورات ، فحسب . اما من سمع اسم الشئ فحسب وطلب 5 مفهومه ، فقليل له ان هذا وُضع بازاء معنى كذا ، لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو^{٢١٣} . وكذا من تصور الشئ بلازم واحد ، ولم يشاهده ، فقد شك فى بعض الصفات ، وان شرح له شارح ، فاذا تيقن الانسان وجود طير يقال له «قُقش» ولم يشاهده وطلب خصوصه ، وهو لا يعلم الا جهة عمومه^{٢١٤} فيه كالطيرية ، مثلا . لم يمكن^{٢١٥} لاحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التى ذكرها 15 الشارح هى لمطلوبه وان ذلك مطلوبه ، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المسمى بقُقش له صفات كذا وكذا^{٢١٦} .

اقول: قد ظن بعض الناس ان المقدمة الثانية ، وهى الكبرى ، تنفى عن المقدمة الاولى ، وهى الصغرى ؛ وصورة القياس هكذا «ما فى كم زيد اثنان» وهى

^{٢١٢} ل - المقدمة

^{٢١٣} ل - هو

^{٢١٤} ط: عموم

^{٢١٥} يش: ش؛ ط: يمكن

^{٢١٦} يش: ب؛ - وكذا

المقدمة الاولى، والثانية «وكل اثنين زوج»، ينتج «ما فى كُم زيد زوج». فاذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل، فحصل الاندراج بالفعل، فانتج القياس. واذا لم يذكر الصغرى بالفعل، بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة الى علمنا. فلا يحصل الانتاج. فيقال: اذا علمت ان «كل اثنين زوج»، فالذى «فى كُم زيد» ان لم تعلم انه «زوج»، بطل حكمك الكل ان «كل اثنين زوج». فان الذى «فى كُم زيد اثنان» وهما «زوج»، لا نأقول نقول اننا وان علمنا الكبرى، وهى «كل اثنين زوج» فلم يندرج فيه ما «فى كُم زيد» بخصوصه بالفعل ليلزم ان ما «فى كُم زيد زوج» عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم ان ما «فى كُم زيد اثنان» يعلم آخر، اذ جهة «الخصوص» غير جهة «العزم». وهذا الشك انما نشأ من اخذ موضوع المقدمة الاولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع انها مندرجة بالقوة وهى غير مذكورة^{١٦٧} ولو قلنا «ما فى كُم زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما فى كُم زيد زوج» فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فاذا حذفت الصغرى وحكمنا فى الكبرى بان «كل اثنين زوج» فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة، فهى معلومة لنا من حيث انها جزئيات الاثنين لا من حيث انها حصاة او غيرها؛ فان الخصوصيات تحتاج الى علم آخر. فالحاصل، ان منشأ الغلط من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فانه لما ظن ان موضوع الاول يندرج تحت موضوع الثانى حكم ان الاندراج بالفعل، فوقع الغلط.

قوله: وما اشتهر من المغالطات قول القائل ان مجهولك اذا حصل.

اقول: من الاسئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل ان المجهول اذا حصل للطالب فيماذا يعرف انه هو المطلوب، ان كان ذلك يعلم سابق، فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وان لم يكن يعلم سابق استمر الجهل به فلم يكن معلوما.

- وفرض كذلك. وحل الفلظ: ان السؤال انما حصل من اهمال الوجود والحيثيات، فان المطلوب ان كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه، فان ما ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه اليه، وان كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك اذ هو تحصيل الحاصل فيجب ان يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر، فيتخصص بما علمناه كما يطلب عند ابقاء معلوم الذات مجهول المكان. 5 فنحن نطلبه من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلّم ان المجهول محتق طلبه، فانه انما يمتنع طلبه اذا لم يقتصرن به الوجه المعلوم؛ فاما اذا حصل فيعلم بالتحصيل المعلوم انه معلوم؛ وكذا اذا طلبنا «هل العالم ممكن؟» لم نطلب الا حكما وضع بازاء المعنى الفلاني، متخصصا بتصور العالم والامكان فقط. اما اذا سمع سامع اسم الشئ فقط وطلب مفهومه فقيل له ان هذا الاسم وضع فانه لا تحصيل له العلم به بمجرد السماع ان مطلوبه هو ذلك، وكذا ان تصور الطالب شيئا من الاشياء بلام واحد دون مشاهداته، فهو شاك في بعض الصفات، وان شرح له شارح ذلك الشئ، كما اذا تحققنا وجود طير يسمى «قُقُس» في بعض جزائر البحر ولم نشاهده وطلبنا خصوصه ونحن لا نعلمه الا من جهة عموميه، كالطيرية، فليس لاحد ان يعرفه^{٢١٨} ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة، وان ذلك مطلوبه الا اذا حصل عنده بالتواتر من الاشخاص الكثيرة ان ذلك الطائر الذي يسمى «قُقُس» له صفات متعددة من شأنها كيت وكيت.
- قال الشيخ:

قاعدة «في المقومات للشئ»

- (47) لا يجوز ان يكون للشئ مقومات لوجوده^{٢١٩} مختلفة لحقيقته على 20

^{٢١٨} س. ١، بره

^{٢١٩} يش ١ ش ١ ط ١ - لوجوده. س. ١ + لوجوده ١ ط ١ + لحقيقته

سبيل البدل، ولا يتصور أن يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل^{٢٥}، إذ تختلف الماهية بكل واحد منها؛ ولكن يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن أراد اثبات تجرير البدل المقوم، فليبين أنه ليس مقوماً للماهية أولاً ويحتاج حتى لا تكون العلة ما يعم المأخوذات عللاً مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

أقول: المقوم للشيء، وهو الذى لا يوجد الشيء بدونه ينقسم إلى ما يكون جزءاً من الشيء، كالحيوانية والناطقة للإنسانية، وإلى ما لا يكون جزءاً من الشيء، بل يكون وجوده في العين هو مرقوماً على وجوده، ككون الصورة الجسمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى أنها لا توجد بدون الصورة لا أنها مقومة لحقيقتها، وإلا لما أمكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ أنه لا يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقة مع الحيوانية مقومين لحقيقة الإنسانية، وثارة أخرى تكون الصاهلية معها مقومة لها، فإن الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقة إنسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير أنها شيء واحد. ويجوز أن يكون للشيء الواحد مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فإن المادة الواحدة إذا لحقتها صورة إنسانية وجدت المادة في الإعيان، وإن وجدت فيها صورة الناهقية أو غيرها من الصور قومت وجود تلك المادة في الخارج. فإذا أراد الإنسان اثبات البدل المقوم فيجب عليه أولاً أن يبين أنه ليس مقوماً للماهية ويحتاج في ذلك حتى لا تكون العلة المقومة لوجودها تعم المأخوذات عللاً مختلفة، فحينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا يتمشى دعوى التعدد؛ فإن المقوم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذى قد يكون من الذهب أو الفضة أو النحاس، وغيرها. وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل في حد الخاتم أو حلقة

الذهب او الفضة او غيرهما ، بل ما يجمعهما ، وهو كونه جسما من حالة كذا وكذا .
قال الشيخ :

قاعدة «في القاعدة الكلية»

(48) وأعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يطلها عدم ذلك

- 5 الشئ في جزئي واحد والقاعدة الكلية لامتناع شئ على شئ يطلها وجود ذلك الشئ في جزء واحد . كمن حكم ان «كل ج بالضرورة ب» فوجد «ج» واحدا ليس «ب» فتتقضى به القاعدة الكلية^{١٥٦} . وكذا من حكم «انه ممتنع ان يكون كل ج ب» فوجد «ج هو ب» . فتتقضى قاعدته . ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان» . لا يطل هذه القاعدة وجود او عدم . ومن ادعى امكان شئ كلى على كلى آخر . مثل «البائية» على «الجيم» . كفاء ان يجد جزئها واحدا منه هو «ب» 10 وجزئيا آخر ليس بـ«ب» . فيصرف انه لا يمتنع على الطبيعة «الجهمية» الكلية «البائية» . والا ما اتصف من اشخاصها واحد بها . ولا يجب . والا ما نمرى جزئى واحد منها والطبيعة البسطة اذا كان لها جنس ذهنى . كما سنذكره . يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى او قسيما لها اى متخصصا بفصل احدهما كاللونية . فانها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادا او بياضا . اى لا مانع لها فى 15 الذهن عن تخصصها باحدهما . وفى الاعيان لا يتصور . اذ لا لونية مستقلة فى الاعيان ليتمكن لحرق خصوص بياضية وسوادية بها . كما سنذكره . فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كلى لون . والطبيعة النوعية . كالاتسانية . يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها ويمكن على كل واحد واحد ايضا . مثل السواد والبياض والظلل والقصر وان امتنع . فانما يكون لأمر من خارج . 20 اقول : المحمول الواحد اذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب ان

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الالوان، فانه يمكن على جنس تلك الطبيعة في الذهن ان يتخصص بأحد تلك الطبايع، مثلا ان تخصصت بقاضية البصر فيكون سوادا، او بغيره فيكون بياضا، القسم للسواد؛ فان اللونية بطبيعتها يمكن ان تكون سوادا، او بياضا، او غيرهما من الالوان، بمعنى انه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، او البياض، او الحمرة في الذهن دين العين. اذ لا لونية حاصلة في الاعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن ان تلحقها خصوصيات بهاضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيله، وحيث يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الالوان على ما عرفته.

واما الطبيعة النوعية، كالانسانية مثلا، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها من الالوان والاشكال والمتاثير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من اشخاصها مثل ذلك ايضا؛ وان امتنع على بعض الاشخاص بعض الاعراض، كسواد، او بياض، او طول، او قصر، فلما كان خارجي لا لذاته.

قال الشيخ،

قاعدة واعتذار

(49) انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم، الذي هو المنطق، واكثرنا في المناظرات ليتدرب الباحث بها، فان الباحث يجد الفلوس في حجاج طوائف الناس وقرعهم اكثر مما يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواقع^{٢٥٤} الفلوس اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق. ولما كان السلب وجوديا من وجه ما من حيث هو^{٢٥٥} نفى في الذهن وحكم عقلي، وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب

^{٢٥٤} ط: ويحذف: من، مواقع

^{٢٥٥} ط: انه

فحسب، فان التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقية الهاقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجودى، اى له وجود فى الذهن وان كان قاطعا لايجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى، والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع، والامكان ايجابه وسلبه سواء؛ وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة؛ اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر 5 اذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا. وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا، فأتانا لا نقول «كل ج ب مطلقا» اذا لم يقع بعضه ابدا، مثل قولنا «كل انسان كاشب بالفعل».

فالمطلق العام فى المحيطة لا يطرد الا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة ما فتعرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن 10 العام اعم منه واشد اطرادا واطلاقا. فان المطلق العام يتعين وقوعه وقتا ما، وهو مُشعر بضرورة ما فى المحيطة دون الممكن العام. فاذا عرضنا أمرا عاما او جهة عامة فكفانا الامكان العام. فلا حاجة بنا الى الاطلاق المنطوق ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا فى معرض نقص، حذفناه ذكر البعثات المهملة. وكما^{١٥٦} ليس يحتاج الناظر فى كل مطلب من المطالب العلمية 15 الى رد السياق الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد. وكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعثات فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.

«قال الشيخ»:

«قاعدة: فى هدم قاعدة المشائين فى العكس»

(50) واعلم ان المشائين ثبتوا العكس بالاقتراض والغلف. والغلف ايضا

فى العكس يثنى على الافتراض .

- فَنَقُولُ «إِذَا كَانَ لَا شَيْءَ مِنْ ج ب بِالضَّرُورَةِ، فَلَا شَيْءَ مِنْ ب ج كَذَا»
وَالَا يَصِحُّ «بَعْضُ ب ج» فَفَرَضْهُ شَيْئًا مَعْنَاهَا وَلَيْكُنْ هُوَ «د». فَ«د» يَكُونُ هُوَ
«ب» وَهُوَ «ج»، فَشَيْءٌ مِمَّا يَوْصَفُ بِ«ج» يَوْصَفُ بِ«ب»، وَقَدْ قِيلَ: «لَا شَيْءَ مِنْ
ج ب بِالضَّرُورَةِ». ثُمَّ الْمَوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ يَثْبُتُونَ عَكْسِيهِمَا بِالْإِفْتِرَاضِ وَقَدْ
يَثْبُتُونَهُمَا بِالْخُلْفِ، وَالْخُلْفُ يَتَنَبَّأُ تَارَةً أُخْرَى عَلَى الْإِفْتِرَاضِ. فَإِنَّ الْخُلْفَ فِيهِمَا
إِبْتِذَاؤُهُ عَلَى عَكْسِ السَّالِبَةِ، وَفِي السَّالِبَةِ لَا يَدُلُّ مِنَ الْإِفْتِرَاضِ، عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.
وَالْإِفْتِرَاضُ بِمَعْنَاهُ هُوَ الشَّكْلُ الثَّلَاثُ، إِذَا يَطْلُبُونَ شَيْئًا يَحْمِلُ عَلَيْهِ: «الْجُمُيَّةُ»
و«الْبَائِيَّةُ»، مِثْلًا. ثُمَّ يَثْبُتُونَ الشَّكْلَ الثَّلَاثَ بِرَدِّهِ إِلَى الْأَوَّلِ بِالْعَكْسِ، فَيُدَوِّرُ الْبَيَانَ.
وَيُلْزَمُ مِنْهُ تَجْيِيزُ الشَّيْءِ بِمَا يَبِينُ بِهِ. ثُمَّ الْخُلْفُ فِي الْعَكْسِ اسْتِعْمَالُهُ غَيْرُ مَطْبُوعٍ،
فَإِنَّ الْخُلْفَ مِنَ الْقِيَاسَاتِ الْمُرَكَّبَةِ. وَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْقِيَاسَاتِ وَاسْتِنْسَاجَهَا، إِذْ كَفَتْهُ
سَلَامَةُ الْقَرِيبَةِ فِي مَعْرِفَةِ صَحَّةِ قِيَاسِيَةٍ فَلْيَقْنَعْ بِذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْمَطَالِبِ الْعِلْمِيَّةِ، فَلَا
يَحْتَاجُ إِلَى تَطْوِيلٍ فِي قِيَاسِ الْخُلْفِ. وَلَسْتُ أَنْكَرُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَنْتَفِعُ بِالْخُلْفِ وَيَعْرِفُ
صَحَّتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ^{٢٥٧} كَوْنَهُ مُرَكَّبًا مِنْ قِيَاسِينَ، اقْتِرَانِيَّ وَاسْتِثْنَائِيَّ، وَلَمْ يَطَّلِعْ عَلَى
تَفَاصِيلِ أَحْكَامِهِ. وَإِنَّ الْخُلْفَ يَعْرِفُ مِنْهُ وَيَتَبَيَّنُ بِهِ صَحَّةُ الْعَكْسِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا،
وَلَكِنْ عَنِ التَّطْوِيلِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ اسْتَفْنَاءُ.

- ثُمَّ إِنَّ الْخُلْفَ غَيْرُ كَافٍ فِي أَنْ يَتَبَيَّنَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْعَكْسُ لَا غَيْرَ، فَإِنَّ مِنْ
أَدْعَى أَنَّهُ «إِذَا كَانَ لَا شَيْءَ مِنْ ج ب بِالضَّرُورَةِ»، فَإِنَّهُ يَتَكَبَّرُ «بِالضَّرُورَةِ لَيْسَ
بَعْضُ ب ج»، وَالَا «فَكُلُّ ب ج»، فَيُفَرِّضُ الْمَوْصُوفُ بِ«الْجُمُيَّةِ» مِنَ الْبَاءِ أَنَّهُ دَالٌّ
عَلَى مَا عَرَفْتَهُ. فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ «شَيْءٌ مِنَ الْجُمُيِّمِ ب» وَقَدْ قُلْنَا «بِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ
مِنْ ج ب»، هَذَا مُحَالٌ. فَصَحَّةُ الْعَكْسِ هَكَذَا بِهَذَا الْبَيَانِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ هُوَ
الْعَكْسُ. وَإِذَا كَانَ الْخُلْفُ وَحْدَهُ غَيْرُ كَافٍ وَأَمْكَانُ أَنْ يَتَبَيَّنَ دُونَهُ صَحَّةُ الْعَكْسِ،

كما يتنا، فلا يكون به بأس. وكذا يباننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف.

(51) وليس لمدعى ان يقول: ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس.

- وان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس، الا ان العكس خلفه يمتنى على قياس استثنائي واقتراني شرطى ايضا. فان مطلوبنا فيه شرطى^{٢٥٨}. وهو قولنا 5 «كلما كان لا شئ من ج ب، فلا شئ من ب ج». وصورته ان نقول «ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج، فيصح بعض ب ج». فالبسلة الاولى هي المقدم، والثاني هو قولنا «فيصح بعض ب ج». فنأخذ ونجعله مقدما في مقدمة أخرى فنقول «وكلما يصح بعض ب ج، فيصح بعض ج ب». ونقرره بالمقدمة الاولى، فينتج «انه ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج، فيصح بعض ج ب». وكان القياس اقتراانيا من متصلتين فانحذف الحد الاوسط؛ ثم يستثنى بعد هذا نقبض التالي على ما عرفت. والمقدمة الثانية، وان كانت مركبة من بعضيتين حملتين كلية لان عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالالاضاع والاقوات. واذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف في العكس مذكورا غير تام الصورة، فتبنى القياسات على حجاج لا يتم كونها حجة الا بها، بل الصواب ان 15 يقال «الاشكال لا تحتاج في اثبات صحتها الا الى تنبيه او^{٢٥٩} اخطار بالبال». والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية.

- اقول: المطلوب في العلوم الحقيقية انما هي الأمور الكلية دون الجزئية البعضية المهمة. واما الجزئيات البعضية المعينة، فقد تطلب احوالها في العلوم، كقولك «مجدد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد 20 والصادر الاول وهو العقل الاول لا كثرة فيه»، وامثال ذلك. فلذلك حذفنا

^{٢٥٨} يثنى، ش، ط، و، اهنا

^{٢٥٩} ط، و

البعضيات المهمة واقتصرنا على الأمور الكلية المحيطة والبعضيات المهمة. ولا يحتاج الناظر في العلوم ان يردّ السباق الثاني، اعنى الشكل الثانى والثالث، فى كل مطلب من المطالب العلمية الى السباق الاول وهو الشكل الاول، بعد ان عرف ضابط الرد وكيفيته مرة واحدة فى موضع واحد؛ وكذلك لا يحتاج فى بيان ادراج السلوب وجعلها اجزاء من المحصول وتعميم البعضيات وجعلها محيطات فى كل موضع من المواضع بعد ان عرفت الضابط الكل فى موضع واحد.

قوله: واعلم ان المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف.

اقول: ان جماعة المشائين بينوا العكس المستوى بالافتراض والخلف؛ والخلف يبنى على الافتراض فى العكس ايضا. وبان ذلك ان السالبة الضرورية الكلية تثبت بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسها بالافتراض. وقد يثبتونها بالخلف والخلف يبنى تارة أخرى على الافتراض، فانك اذا قلت «لا شئ من ج ب بالضرورة» فيعكس الى «لا شئ من ب ج كذا بالضرورة». والا لصدق نقيضه، وهو «بعض ب ج»، فلنفرض ذلك البعض «ب» الذى هو «ج» شيئا معنا وليكن «د»، ف«د» هو «ب» وهو «ج» ايضا، «فبعض ب ج» ويعكس الى «بعض ب ج» والموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف وكان الخلف يبنى على الافتراض، اذا الخلف فى الموجبة الكلية والجزئية يبنى على عكس السالبة التى لا بدّ فى بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته. والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذى «فيه الحد» الاوسط موضوع فى المقدمتين وهم يظهرون شيئا يحمل عليه «الجمعية» و«البائية»، وهى «الدالية» مثلا. ثم يرجعون فى بيان الشكل الثالث فى ردّه الى الاول بالعكس، والحاصل انهم يثبتون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف، فيدور البهان وحيثئذ يلزم تبين الشئ بما يتبين به، وهو محال.

فاذا قلت «بعض ج ب» وادعى انعكاسها الى «بعض ب ج» والا فلا

شئ من ب ج فلا شئ من ج ب» وكان «بعض ج ب». هذا خلف؛ فإن منع عكس «لا شئ من ب ج» ال «لا شئ من ج ب». يقول «إن لم يصدق صدق بعض ج ب ونفرض البعض د فهو ج و ب، فبعض ج ب، فبعض ب ج». فيقول الخصم هذا يعينه دعوى أن الموجبة الجزئية تنكس موجبة جزئية. وذكرنا بياننا آخر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يثنى على عكس السالبة الكلية 5 الضرورية.

ثم ثبت صحة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة؛ ثم استعمال الخلف في المكس غير مطبوع، فإن الخلف من الاقنسة المركبة؛ ومن لم يعرف اصل القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة 1 وإن كفته سلامة الترجمة في معرفة صحة قياسيته فيجب الاكتفاء به في جميع المطالب العلمية. وحيث لا يقتصر إلى 10 التطويل في قياس الخلف على أنه لا ينكر أن العاقل ينتفع بقياس الخلف ويعرف صحته مجملًا، وإن كان لا يعرف أنه مركب من قياسين، أحدهما اقتراني والثاني استثنائي، وإن لم يطلع على تفاصيل أحكامه، وإن الخلف يعرف صحته ويثبت به صحة المكوس من المستوى والنقيض إلا أن لنا عن هذه التطويلات التي ذكرها «المشايخ» مندوحة بالضوابط القليلة المذكورة في هذا الكتاب، التي مراده من 15 الإشارة إلى ترك التطويل والاقتصار على ما في هذا الكتاب من الضوابط الكافية في جميع المطالب العلمية.

واعلم أن الخلف المستعمل في المكوس غير كاف في بيان أن هذا هو المكس. فإن المدعى إذا ادعى «أنه لا شئ من ج ب بالضرورة» يجب أن يمسك 20 «بالضرورة ليس بعض ب ج»، والا لصدق نقيضه، وهو «كل ب ج»، ثم نفرض الموصوف بالجمعية من البائية «د» على ما عرفت تقريره؛ وحيث يلزم أن يكون «شئ من ج ب» وكان في الاصل «لا شئ من ج ب بالضرورة». هذا خلف. فصحة هذا المكس بالبيان المذكور لا تدل على أنه هو المكس وإنما يصح هذا وإن

- لم يكن عكسا لجواز ان يكون لازما من اللوازم التي له ١ : وإذا لم يكن الخلف وحده كافيا في البيان وامكن بيان صحة العكس دونه كما بيناه هاهنا ، فلا حاجة اليه وان كان لا بأس به ، وكذلك يمكننا بيان الشكل الثاني والثالث بالبيان المذكور من غير حاجة الى العكس والخلف . ولا يقال ان الخلف المذكور في العكس ليس بقياس فان من عرف حقيقة القياس والخلف سلم لا محالة انه قياس مركب من 5 قياسين اقتراني واستثنائي ، الا ان العكس خلفه يمتنع على قياس استثنائي واقتراني شرطي ، اذ مطلوبنا فيه شرطي ايضا . فانك اذا قلت «كلما كان لا شئ من ج ب ، فلا شئ من ب ج» العكس ، وصورة القياس ان تقول هكذا «ان صحَّ ان لا شئ من ج ب ولم يصحَّ لا شئ من ب ج ، فصحَّ بعض ب ج» الذي هو نقض العكس هذه الجملة الاولى هي مقدمة الشرطية ، وثالثها هو قولنا «فصحَّ بعض ب 10 ج» ، ثم نأخذ ونجعله مقدما في مقدمة أخرى شرطية ، فنقول «وكلما صحَّ بعض ب ج صحَّ بعض ج ب» . فاذا قرنا هذا التالي بالمقدم الاول اتبع القياس انه «ان صحَّ لا شئ من ج ب ولم يصحَّ لا شئ من ب ج ، فصحَّ بعض ج ب» ، وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين يحذف الحد الأوسط منهما ؛ ثم يستثنى بعد ذلك نقض التال لينتج نقض المقدم وهو «لكن لا شئ من ب ج حق وبعض ج ب 15 حق» ، وهو المطلوب .

- والمقدمة الثانية ، وان كانت مركبة من بعضيتين حملتين ، فهي كلية اذ عموم الشرطيات ، على ما عرفت ، ليس بعموم الاعداد بل بعموم الاوضاع والاقوات . واذا عرفت التفصيل ، عرفت ان الخلف المذكور في العكوس غير شام الصورة فتكون الاقيسة مبنية على حجج لا يتم كونها حجة الا بها وهو فاسد . 20 فالحق ان يقال ان الشكل الاول بين بذاته وباقى الاشكال لا نفتقر في اثبات صحته وبيانها الا الى تنبيه واخطار باليال فقط . والضوابط القليلة الجامعة خبر من الضوابط الكثيرة المخرجة الى التكفلات الباردة الكثيرة المحسوبة الى التكفلات

والاعتذارات الراهبة .

قال الشيخ :

الفصل الثالث

فى بعض الحكومات فى نُكْت اشراقية

- 5 والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى ايضا مجرى الامثلة
لبعض المقالطات . ولتقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون
توطئة الى المقصود

مقدمة

- 10 (52) هى ان كل شئ له وجود فى خارج الذهن ، فاما ان يكون حالاً فى
غيره شائما فيه بالكلية ونسبة «الهيئة» : او ليس حالاً فى غيره على سبيل
الشيوع بالكلية ونسبة «جوهرا» . ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتقييد بقولنا «لا
كجزء منه» ، فان الجزء لا يشيع فى الكل . واما اللونية والجوهرية وامثالهما ليست
باجزاء على قاعدة الاشراق ، على ما سنذكره . فلا يحتاج الى التقييد به
15 والاحتراز عنه : فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام .
(53) واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل ، ففى نفسها افتقار الى الشيوع
فيه فيبقى الافتقار يبقاها فلا يتصور ان تقوم بنفسها ولا ان تنتقل ، فانها عند
النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود : فيلزمها ابعاد ثلاثة . فهى جسم لا هيئة .
والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة ، وقاهر انه لا يخلو عن طول
وعرض وعمق ما ، والهيئة ليس فيها شئ من ذلك ، فهما متباينتان . والاجسام لما
20 تشاركت فى الجسمية والجوهرية^{٢٦٠} وفارقت فى السواد والبياض ، فهما زائدان على

الجسمية والجوهرية، فهما متباينان^{٢٦١}.

- اقول: يريد ان يبين في هذا «الفصل» المفالطات الواقعة في حجج
المحصلين في العلوم الحقيقية وقدّم على ذلك «مقدمة»، وهي ان كل موجود له في
الخارج وجود حتى يخرج عنه الوجود الذهني، وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج
عنه الواجب لذاته. واما ان لا يكون في موضوع وهو الجوهر؛ او في موضوع
5 وهو العرض. ويريدون بالموضوع المحل المتقوم بذاته المتقوم لما يحلّه، وكل ما كان
في شئ بهذه الصفة فهو «عرض»، والا فهو «جوهر»، سواء كان غير حال بالكلية
كالمجردات والاجسام، او حل؛ ولكن لا يكون للمحل متقوماً بذاته مقوماً للحال،
كالهوى والصورة، فانهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الاشراف في
ذلك. ويعنون بقولهم «في موضوع» ان الشئ اذا حلّ في شئ وكان الحال سببا
10 لوجود المحل فُسمي الحال «صورة»، والمحل «هوى» و«مادة»؛ وان لم يكن سببا
لوجوده فُسمي الحال «عرضا» والمحل «موضوعا». فالموضوع اخص من المحل
«ولا في موضوع» اعم من «لا في محل»، اذ تقيض الخاص اعم من تقيض العام.
ومعنى كون الشئ في محل هو ان يكون الحال مجامعا للمحل بالكلية شامعا فيه لا
يفارقه من غير ان يكون جزءا منه وينسبون اشياء الى أخرى بانها فيها، فيكون
15 لفظة «في» الكل على سبيل الاشتراك اللفظي، كقولك «زيد في الزمان، او المكان،
او الخصب والراحة والمدينة والحركة؛ والجزء في الكل والعام في الخاص»، وغير
ذلك. فهذه الاشياء ليست موجودة في الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع
وحده. فلفظة «في» ليست في الكل بمعنى واحد، فليس «الماء في الكوز»
كمعنى «زيد في السفينة»^{٢٦٢} و «السواد في الثوب» ولا يعمها الا الاضافة العامة.
20 وقولهم «الكل في الاجزاء» هو اشبه بالمجاز من الاشتراك. فان «الكل» عبارة عن

^{٢٦١} يوايش: + هـما

^{٢٦٢} ل س: + والهم

مجموع الاجزاء ، واذا لم يكن «الكل» فى مجموع الاجزاء فلا يكون فى واحد منها . ويقال ان «الجزء فى الكل» كما يقال «الكل فى الجزء» ، ولو كان المعنى فيهما واحدا كان مشتلا على المشتل عليه . وقولهم «لا كجزء منه» احتراز به عن كون الجزء فى الكل ، كاللونية فى السواد والحيوانية فى الانسان ، فانهما شائعان فيهما نسباً اليه بلفظة «فى» مع ان ما نسباً اليه ليسا بمحلين للونية والحيوانية ؛ ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجى دين الذهنى وكان السواد فى الخارج ليس بمركب من لونية وجامعية البصر ، ولا الانسانية من حيوانية وناطقية ، فليست اللونية والحيوانية بجزئين خارجيين ؛ وكان مورد القسمة الموجود الخارجى فلا يفتقر الى الاحتراز عنهما مع ان الجزء لا يشيع فى الكل . فلذلك حذف هذا التقيد فى هذا الكتاب وذكره فى غيره على سبيل المساهلة . واما الهيولى والصورة وجوهريتهما ، فسيأتى الكلام عليهما . ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعمّ الجواهر الروحانية والجسمانية . والهيئة تعمّ جميع الاعراض التسعة على رأى المشائين ، والارصة على رأى صاحب الكتاب . ولا حاجة الى قولهم لا يفارق فان ما لا محل له لا يشيع بكلية فى شئ ، مثل السواد والبياض والحلاوة وغيرها .

15

قوله: واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل .

اقول: لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها ، بل بمحلها الشائعة فيه ، ففى ذاتها

افتقار الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار الى الشيوع فى المحل يبقائها . وحيث لا يتصور ان تقوم بذاتها ولا ان تثقل من محل آخر لوجهين: الاول انها لو انتقلت من محل الى محل آخر . فعند المقارنة للمحل الاول ان لم تبق موجودة فلا يصحّ عليها الانتقال الى المحل الثانى ؛ اذ لو وجدت فيه لكان ذلك اعادة للمعدوم وهو محال على ان المعدوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصحّ عليه الانتقال الى المحل الثانى ؛ وان بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها الا بحركة مستقيمة تستقل

20

بالقيام فيها وكل ما كان كذا فما منه الى جهة غير ما منه الى أخرى فيكون له
ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ستة، فهو جسم وفرض مفارقة
للجسم، هذا خلف. الثاني، لو جاز انتقال الاعراض من محل الى آخر فان
مفارقتها للاول في آن حلولها في المحل الثاني، فان لم يكن بين الاثنين زمان لازم
تتالي الآتات وان كان بينهما زمان لازم ان تكون في ذلك الزمان قائمة بذاتها غير
5 حالة في جزء ١٦٣، وهو محال.

فثبت ان الاعراض لا تنتقل من محل الى آخر وهذا البرهان يتمشى في
الصور التي يشتبهها المشاؤون. الا ان البرهان انما يتناول الاعراض الحسية دون
العقلية، وستعرف ان «الآن» ليس بموجود لممكن الانتقال او الحلول فيه.
قوله: والجسم هو جوهر.

اقول: الجسم يستغنى عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك
لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كفياته،
والحس يدرك عليه من هذه الجهات؛ ودلالة الحس عليه ليس بكونه محسوسا في
ذاته، فان الحس لا يدرك منه الا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الاعراض
المذكورة الغير الداخلة في حقيقة الجسم. ثم اذا ادعى الحس الى العقل تلك
15 الاعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم، اذ الاعراض الجسمانية لا تقوم الا
بجسم طبيعي، فيلزم ان يكون محسوسا من جهة عوارضه، معقولا من جهة ذاته،
فليس بمحسوس صرف. الا ترى ان الجسم اذا خلى عن اللون، كالهواء، شك في
وجوده حتى زعم قوم انه خلا وعرفه المشاؤون بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد
20 الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. فالجواهر كالجنس، وامكان فرض الابعاد
الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع القانسي يفصله عن السطح الممكن فيه
تقاطع الابعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كاخراج خطوط من نقطة، واما على

الزوايا القائمة . فلا يتقاطع فيه الا بهذان ، اذ السطح له طول وعرض ، فيتصور
الطول خطا والعرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبه زاويتان قائمتان وتقاطع
الثلاثة القائمة ، فمن خواص الجسم يستصرف ان الجوهر اعتبارى لا يوجد فى
الاعيان فمسموه عموم الاعراض دون الاجناس ؛ فالتعريف رسم لا حد ، فانه
5 باللوازم الخاصة لا بالمقومات ؛ والتقاطع القانى ليس لاخراج السطح ان يصدق
عليه التعريف فان السطح من الاعراض الخارجة عن الجوهر ، بل معناه انه لولا
التقاطع القانى لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصة للجسم الطبيعى ؛ فان
السطح يشاركه فى ذلك اذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها ،
والقدماء عرفوه بانه الطويل العريض الضيق ومرادهم ان الجسم يتأتى ان تُفرض فيه
10 الابعاد الثلاثة ، كما يقال «ان الجسم هو المنقسم فى الاقطار» اى تتأتى قسمة ،
وحيثئذ يرجع معناه الى ان التعريف الاول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمى
المشارك له فى ذلك ، اذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل
مثلا ؛ فان الشمعة اذا بدلنا امتداداتها باخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع
تبدل الامتدادات المخصوصة ، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقومة
15 لحقيقة الجسم ، بل هى عارضة له ؛ اما لازمة كالفلكيات ، او مفارقة كالعنصریات .
وليس هذا التعريف حداً لاهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس وكون الامتدادات من
العوارض ، والحق فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب انه «القائم بذاته المقصود بالاشارة
الحسية» ، وهو من المحسوسات المشاهدة الفنية عن التعريف . فلا يحتاج الى
التكلفات المذكورة ؛ فظاهر ان الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق
20 ولما تشاركت الاجسام فى الجسمية والجوهرية وتخالفت فى السوداء والبياضية
والظنوم والروايح رسائر الهياآت ، فهى لا محالة رائدة على الجسمية والجوهرية ،
والجسمية والهئية المرضية متباينان .

قال الشيخ :

- (54) واعلم ان الشئ ينقسم الى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه . فالترجح بينهما ، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته . فيستتبع واجب^{٢٦٤} بينهما ، وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن فلو اخرجته الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم لاخرجه العدم الى الامتناع ، فلا ممكن اهدا وما توقف على غيره ، فنقد عدم ذلك الغير لا يوجد ، فله مدخل في وجوده فيمكن في نفسه . ونعني بالعللة ما يجب وجوده وجود شئ آخر بته دون تصور تأخر^{٢٦٥} ، ويدخل فيه الشرايط وزوال المانع فان المانع ان لم يزل يبقى الوجود ، بالنسبة الى ما يفرض علته ممكنا . فاذا^{٢٦٦} كانت نسبتته اليه اسكانية دون ترجيح ، فلا عليه ولا معلولية . وليس هذا مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا ، بل معنى دخول العدم في العللة ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول ، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وللعلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني ؛ وقد يكونان في الزمان معا ، كالسكر مع الانكسار ، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس . ومن التقدم ما هو زماني ومن المتقدم ما هو مكاني او وضعي كما في الاجرام ، او شرفي بحسب صفات الاشرف . وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا .
- اقول: قد عرفت ان الشئ ينقسم الى: واجب ، ممكن ، وممتنع ؛ الا انه لما كان مراده بالشئ الموجود في الاعيان لم يذكر الممتنع هاهنا ، وان ذكره فيما مر من الجهات العقلية للقضايا ، وان كان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع كلها امور عقلية لا هوية لها في الاعيان على التفصيل الذي تراء . فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بحضور العلة الكاملة ، ولا عدمه على وجوده الا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها ، لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا مستمنا

^{٢٦٤} يشاء يراه طه نهج ، رمت^{٢٦٥} لى ، باس^{٢٦٦} يشاء يراه طه واقفا

- لا بحسب الذات لامكانه بذاته ولا بحسب الغير لأننا قطعنا النظر عن الغير؛
وليس معناه ان الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع، فانه لا بد من ان يكون في
ذاته اما موجودا، او معدوما، الا ان وجوده لا لذاته والا لكان واجبا. وكذلك
عدمه لا لذاته والا لكان مممتنا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها. فالممكن لا
يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوه عن الوجود والعدم، وعند قطع النظر عن
الشرطين ممكن في نفسه، والوجوب للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع
بعدمها غير الوجوب. والامتناع القسمين له فان القسمين يناقيان الامكان لا
يجتمعان معه بخلاف الوجوب والامتناع الحاصلين للممكن عند وجود احد
الشرطين لا يناقيانه لاجتماعهما معه، فيصدق على الممكن عند وجوده بالعلة
وامتناعه بعدمها انه غير ضروري الوجود والعدم لذاته. ولا يتوهم ان الشئ انما
يمكن اذا قطعنا النظر عن الشرطين وعند وجود احدهما يخرج عن الامكان
الحقيقي، فانه لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلاثة، فانه يوصف في
حال وجوده بالغير وامتناعه بعدمه بالامكان في ذاته والوجوب بالغير؛ ويستحيل
انقلاب كل من الثلاثة الى الآخر، فالامكان الممكن هو لذاته فلا ينفك^{٢٦٧} عنه
ومن خاصة الممكن صدق قسميه عليه. اذ الممكن يجب وجوده عند وجود علته
ويمتنع بعدمها ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كاتا او بالغير انهما مسكان
عند وجود شرط؛ فامكان الممكن له لذاته دائما والوجوب والامتناع يصدقان عليه
بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسمان له المناقيان له لا يصدقان
عليه، والممكن لا يصير موجودا من ذاته الا اذا ترجع وجوده على عدمه، اذ
الوجود والعدم نسبتهم الى الممكن نسبة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير
موجودا ولا معدوما لذاته والا لكان ترجيحا من غير مرجح، وهو محال. فلا
يوجد الا اذا رجعت العلة وجوده على عدمه فاذا فرضت العلة التامة موجودة فلا

يكون نسبة الممكن اليها الامتناع والا لا امتنع وجوده^{٢٦٨} فلم يكن ممكنا وحيثئذ لا تكون العلة المفروضة^{٢٦٩} علة وليست النسبة امكانية والا لوجب انتقار الممكن في ترجيع وجوده على عدمه الى مرجع آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال. واذا لم تكن نسبة الممكن الى العلة التامة الامتناع او الامكان وجب ان تكون النسبة واجبة فالممكن يجب اولاً عن علته ثم يوجد ثانياً بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم 5 على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهي في حالتى وجوده وعدمه ممكن.

اقول: زعم بعض الناس ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود العالي يخرج به الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان، وغفل هذا القائل ان الوجود اذا اخبر به الى الوجوب وجب ان يكون العدم يخرج به الى الامتناع فاذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير منافية لامكانه؛ فكذا ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية لامكان وجوده؛ ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل 10 يفترق الى ما يوجد وكذا في طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلذلك الشئ مدخل في وجوده فيكون هو في ذاته ممكنا. 15

قوله: ونعني بالعلة.

(اقول: كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجوده انشئ عليه فهو علة له، والعلة هي التي يجب بها وجود شئ آخر والناقصة ما لها مدخل في وجود الشئ يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها؛ وهي خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسی؛ والمادية، وهي التي منها الشئ كالخشب له؛ والصورية، وهي 20 التي يلزمها وجود الشئ، كصورة الكرسي التي اذا وجدت يلزم ان يكون الشئ

^{٢٦٨} ل: - فلا... وجود

^{٢٦٩} ل: مشروطة

- موجودا لا بها بل بها وبغيرها ؛ والغائية ، هي التي لاجلها الشئ ، كالجلوس على الكرسي وهي علة فاعلية لعللة الفاعلية لماهيتها ومطلوه في الوجود لها لا في عليتها وهي تخرج الى الفعل بعد وجود الشئ ، وفي الجملة العلة الغائية ما هي مشثلة عند الفاعل لا الواقعة في الاعيان وزوال المانع فان العلة النامية لما كانت ما يجب بها وجود الشئ ، فالشئ الذي له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجوده ، الا عند زواله ، فالماخوذ علة تامة لا يكون علة الا عند زوال المانع ، فزوال المانع له مدخل في العلية فهو من اجزاء العلة النامية ، كهوى السقف الذي ليست علة النامية مجرد الطبع المحرك له الى السفلى والا لم يتخلف عنه مثل ان المثلث علة للزوايا الثلاث اذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع ، فنسبة هوى السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية ، فلا يجب لها الهوى الا اذا سقطت القائمة المانعة عن الهوى ، ومن قال ان الهوى يجب بمجرد الطبع لولا المانع اعترف منه بان وجوب الهوى موقوف على عدم المانع الذي لولاه لم يجب ، فزوال المانع لا محالة له مدخل في العلية والعدم وحده ليس بعلة تامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مفيضة للوجود والعلة المفيضة اعلى العلل الناقصة واشرفها ، اذ باقى العلل الناقصة ، كالمادية والصورية والغائية ، والشرط وان كان لكل منها مدخل في العلية فهي غير مفيدة لوجود شئ ؛ والمفيد هو الفاعل ، فان افاد وجود شئ لذاته فهو الباري تعالى ، وان افاد بالقوايل والشرائط لا لذاته فهي الناقصة ، وانما لم يكن العدم مفيضا لشئ ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له ، بل يجوز ان يكون وجود شئ يجب عنه باعتبار العدم وجود شئ آخر ؛ والشئ الوجودى مع العدم ليس بعدم ، بل مجموع مركب من امر وجودى وعدم اضافى والعدم الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة عليه فلا يكون معلولا وانما العلة الموجدة للشئ اذا عذمت بجميع اجزائها او بعضها فان العدم تقتضى نقيض عدم وجود المعلول ، فيقال بهذا الاعتبار ان عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار اضافته الى ما هو عدم له ليس بعدم

معض، كالمعذور بعد الوجود، ولذلك يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو.
قوله، وللعلة على المعلول تقدم عقل لا زمانى.

اقول: الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة

اتسام:

- 5 الاول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فان موسى سابق بالزمان
على زمان عيسى المتأخر عنه. وهذا التقدم بالذات فى الزمان وبالعرض فى
الاشياء الزمانية.

الثانى، بالشرف، كتقدم ابي بكر على عمر، فقال ان ابا بكر قبل عمر
اى لا فضيلة لعمر الا وهى لاى بكر وله ما ليس لعمر.

- 10 الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة
التقدم بالطبع كل ما يتمتع بهذمه الشئ ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم
الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده الا عند انضمام واحد آخر به
اليه، وينابر التقدم الزمانى اذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، اذ قد يكونا
معاً بالزمان ومع ذلك يتعلل ان الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع.

- 15 الرابع، التقدم بالرتبة، وهو كل ما يكون بالنسبة الى مبدأ محدود
فالاقرب اليه يتقدم على الابلد منه بالرتبة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم
والخصوص، فاذا أخذنا الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة
الطبيعية لقربه الى الجوهر من الحيوان، وان أخذنا الانسان مبدأ كان الامر
بالعكس، وقد يكون بالوضع فقط، وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الامام على
المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره بالنسبة الى الباب اذا أخذناه مبدأ، وكذا يفعل
20 فى كل الاشياء.

الخامس، التقدم بالذات، كتقدم العلة الثامة على معلولها، كتقدم الكسر

على الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس، وان كان فى الزمان معاً.

واقسام التأخر والمعية خمسة ايضا بازاء التقديمات الخمسة وجزءه الملة
كما يتقدم زمانا على المطول فقد يتقدم بالمعية . فان العناصر التي هي اجزاء
المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهي ايضا متقدمة عليها بالمعية .

قال الشيخ: وهاتنا امر آخر يمتنى عليه بعض ما نحن بسبيله .

- (55) واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب، أى ترتيب كان، وأحاديها مجتمعة
يجب فيها النهاية . فان كل واحد من السلسلة بينه وبين أى واحد كان، ان كان
عدد غير متناه . فيلزم ان يكون منحصرًا بين حاصري الترتيب، وهو محال . وان لم
يكن فيها اثنان . ليس بينهما لا يتناهى . فما من واحد الا بينه وبين أى واحد
كان مما فى السلسلة اعداد متناهية . والكل يجب فيه النهاية وهذا فى الاجسام
ايضا متوجه فتفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة او اجسام مختلفة فيطرد
فيها البرهان . وايضا لك ان تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه
ما كان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرة ومع القدر
المفروض عدمه مرة أخرى كأنهما سلسلتان وتطبق احدهما على الاخرى فى
الروم؛ او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الآخر فى العقل، ان كان من
الاعداد . فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط . لاننا اوصلنا . فيجب فى الطرف
فيقف الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهى وما زاد على المتناهى بمتناه .
وه يتبين تنهى الابعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرها .

- اقول: يريد ان يبين الموجودات التي يجب فيها النهاية، وما لا يجب فيها
ذلك . واعلم ان اللانهاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقا
بحيث تكون النهاية واللانهاية متقابلين بالسلب والايجاب، حتى لا يخرج منهما
شئ، كالانسان واللائسان؛ فيصدق على العام المقول اللانهاية لصحة سلب المعنى
الذى لا جله قيل للشئ انه متناه وهو الكم . والنقطة ايضا غير متناهية بهذا
المعنى اذ هي شئ لا جزء له فليست بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من

- خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذى قيل لاجله انه متناه وانما يصدق ذلك على الكم او على ذى كم . ومعنى اللانهاية بحسب الكم ان يكون الشئ بحيث اذا أخذ منه اى مبلغ كان لا بد من بقاء الشئ بعده . اذا كان الأخذ بالقوة فان الأخذ بالفعل يتناهى لنتهاى الابداد . اذا عرفت هذا ، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالاجسام ، او طبعى ، كالحلل والمملولات والصفات 5 والمرصوفات المرئية ، فانه يجب فيها النهاية ، اذ لو كانت غير متناهية لامكن ان نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين اى عددين كانا قدرا متناهىا ويوصل بينهما حتى لا يقع ثلثة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أخرى ، فبصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فاذا اطبقنا احدهما على الاخرى وهما فان ذهبنا الى غير النهاية لزم ان يكون الناقص مساويا للزائد ، وهو 10 محال . فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فيتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزائد على المتناهى متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين . هذا خلف . ويتم ههنا برهان الحثيثات فنقول ان كان بين اى حيث واى حيث كان ، او بين اى عدد واى عدد كان من اعداد السلسلة متناه فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة الا وبينه وبين اى واحد كان متناه . 15 فيكون الكل متناهىا ؛ وان لم يكن . ما بين اى حيث واى حيث كان او بين اى واحد واى واحد كان متناه لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مرتبين . وهو محال . وليس هذا حكما على الكل المجموعى بما فى كل واحد من آحاده ، فان ذلك محال . وهذا حق ، فاننا اذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الذراع ، فالكل دون الذراع ، فانه كاذب . اذ كل واحد واحد يتناول الاتحاد على 20 الترتيب . فلا يلزم من ذلك ان يكون الكل دون الذراع ، بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر ؛ وان قلنا ما بين اى واحد واى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فانه يصدق اذ اى واحد لا يتناول الاتحاد على الترتيب . فليلزم ان

يكون الكل دون الذراع ليتناول اى واحد مع اى واحد كان من الحيثيات المستخرقة
 لقديم النهاية سواء قربت ام بعدت اشتملت على اخواتها ام لم تشتمل . فلهذا
 يصدق اذا كان ما بين اى حيثة واى حيثة او بين اى عدد وعدد كان متناه ان
 يكون الكل متناهيا . فيلزم تنهى السلسلتين . وهذان البرهانان يمتنعان يدلان على
 ان الاعداد الجسمانية متناهية من غير تضاروت اصلا فيفرض فيها سلسلة
 وحيثيات^{٢٧٠} مختلفة او اجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فى العلل
 والمعلولات والصفات والموصفات على الوجه المفصل .
 قال الشيخ :

حكومة

«فى الاعتبار العقلية»

(56) الوجود تقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر
 والانسان والفرس ، فهو معنى معقول اعم من كل واحد . وكذا مفهوم الماهية مطلقا
 والشئية والحقيقة على الاطلاق . فنَدْعَى ان هذه المحمولات عقلية صرفة . فان
 الوجود ، ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض
 وعليه وعلى الجوهر فاذا أخذ معنى اعم من الجوهرية^{٢٧١} ، فاما ان يكون حاصلًا فى
 الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه . فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر .
 اذ نسبتة اليه والى غيره سواء . وان كان فى الجوهر . فلا شك انه يكون حاصلًا له
 والحصول هو الوجود قالوا وجود اذا كان حاصلًا فهو موجود . فان أخذ كونه موجودا
 انه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود^{٢٧٢} وغيره بمعنى واحد ،
 اذ مفهومه فى الاشياء انه شئ له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود . ونحن

٢٧٠ س ١ + من

٢٧١ س ١ الجوهر . يرايش : الجوهرية

٢٧٢ ط ٤ + على

لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد . ثم نقول «ان كان السواد معدوما ، فوجوده ليس بحاصل . فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم» . فاذا عقلنا الوجود وحکمنا بانه ليس بموجود ، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا «وجد السواد الذى كان قد أخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فموصول الوجود غيره» ، فللوجود وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود . فيذهب الى 5 غير النهاية . والصفات المترتبة الغير متناهية اجتماعها محال .

اقول: ان الوجود والماهية والشئىة والحقیقة والذات ، وما يناسبها ، كلها محمولات عقلية صرفة لا وجود لها فى الاعيان ، بل فى الازدهان لوتوقع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والانسان الفرس ، وغيرها ، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلی . فان الوجود . لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى 10 واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والانسان وغيرها ، فهو معنى اعم من كل واحد منها .

قوله: فاذا أخذ معنى اعم من الجوهرية .

اقول: يُريد ان يبين ان الوجود من الاعتبارات العقلية غير زائد على الماهية فى الاعيان بل زائد فى الازدهان . واعلم ان العلماء اختلفوا فى الوجود 15 فزعم بعض المتكلمين^{٢٧٢} انه لا يزيد على الماهية عينا وذهنا . ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا «الانسان موجود» يجرى مجرى «الانسان انسان والموجود موجود»؛ واذا قيل «الخلأ ليس بموجود» فكأننا قلنا «المأ ليس بخلأ»؛ ويدل على كون الوجود زائدا على الماهية ان الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شئ من 20 خصوص الماهيات بمشترك بينها . فلا شئ من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زائد عليها ويدل على كون الوجود مشتركا وجوهه:

الاول ، انا نتصور الوجود ثم تحكم انه صادق على كل موجود ؛ فلو لم

^{٢٧٢} «در اکثر موارد شخص مورد نظر شهرتوى از «متكلمون» فخر الدين رازى است . م . دو رابطه

با این مورد مذکور در متن بالا و . ک . فخر الدين رازى ، «المباحث المتفرقة فى علم

الاهيات والطبیعات» . طهران : اسدى ، ١٣٦٦ ، ج ١ ، ص ٢٢ ، ل ٢٤٨ ، ١٤٧ الى ١٤٩ . م .

يكن مشتركا بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها .

الثاني، أنا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم انه اذا صدق احدهما كذب

الآخر، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز ان يكونا معا .

الثالث، اذا جزمنا بان الشئ فى الاعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن

- 5 الوجود مشتركا، لم يلزم من الجزم بانه فى الاعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غيره من المفهومات عليه عند الجزم بانه فى الاعيان . واما ان خصوصيات الماهيات غير مشترك، فهو ظاهر . ثم أنا قد تعلم الماهية ونشك فى وجودها وتعلم الوجود ونشك فى كون المنتصف به اى شئ هو، فالوجود زائد على الماهية .

وزعم جماعة المشائين ان الوجود زائد على الماهية فى الاعيان والاذهان،

- 10 واشتدل على ابطاله ببرهان حسن، وهو ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية فى الاعيان فاما ان يكون جوهرها قائما بذاته او عرضا وقسما : التالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بين . واما بيان ابطال القسم الاول من التالى ان الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات باسرها ولا شئ من الجوهر يصلح كذلك، فلا شئ من الوجود بجوهر . واذا لم يكن «الوجود» جوهرًا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر، والحصول هو الوجود : واذا كان الوجود حاصلًا للجوهر فهو لا 15 محالة موجود : فان أخذ كونه موجودا انه عبارة عن نفس الوجود، فحينئذ لا يكون الموجود مقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء . لان مفهومه فى الماهيات انها اشياء لها الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود لا غير . لكننا لا نطلق الموجد على الكل الا بمعنى واحد ومفهوم واحد : ثم الذى يدل على ان مفهوم الموجد غير مفهوم الوجود اذ السواد المعلوم ليس بوجوده يحصل فلا يكون 20 وجوده موجود، بل وجوده معدوم . فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فيكون لا محالة مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود . ثم أنا اذا قلنا وجد السواد الذى كنا قد أخذناه معدوما، وكان وجوده ليس بحاصل ثم حصل وجوده

بعد ذلك، فحمل الوجود غير الوجود، فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجود. ثم يعود الكلام بعده إلى وجود الوجود إلى غير النهاية غير واقف عند حد، وعلمت أن الصفات المترتبة الغير النهائية اجتماعها محال، وهذا المحال إنما لزم من أخذ الوجود زائدا على الماهية في الاعيان.

قال الشيخ،

(57) وجه آخر: هو أن مخالفتي هؤلاء، اتباع المشائين، فهو الوجود وشكوا هل^{٢٧٤} هو في الاعيان حاصل، أم لا؟ كما كان في أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل. وتبين بهذا أنه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود، فأنا بعد أن تتصور مفهومه، قد نشك في أنه هل له وجود أم لا^{٢٧٥}؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

أقول: احتج المشائين على أن الوجود زائد في العين والذهن بوجوده من حيثها: أنا نعمل الماهية دون الوجود، وكل شيء عقل أحدهما دون الآخر فهما متغايران في الاعيان لا متعذبان فالوجود مفاير للماهية وزائد عليها في الاعيان. اجيب بأن الوجود نفس الماهية في الاعيان وزائد عليها في الازهان؛ ولو لزم من هذه الحجة كون الوجود زائدا على الماهية في العين للزم أن يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره في الكتاب أنا نعمل الوجود، كوجود المنقاة مثلا، ونشك في أنه هل هو في الاعيان حاصل أم لا؟ ولو اتحد الوجودان، أعني وجود المنقاة ووجود ذلك الوجود، لامتنع أن يعقل أحد الوجودين مع الشك في الآخر، كما ذكره في أصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود

^{٢٧٤} ط ١ + في أنه، ير ١ س ١ - في أنه

^{٢٧٥} ير ١ ل ١ س ١ - في أنه هل له وجود

متسلسلا الى غير النهاية مترتباً موجوداً معاً ، وهو محال . ولا يقال بأن وجود الوجود غير زائد على نفس الوجود ، فان الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود . وأما الماهية ، فانها انما تكون موجودة بالوجود ، فيكون الوجود للوجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها ، كالتبعية والعمدية الكائنتين للزمان بمعنى أنهما لا يزيدان على ذاتهما ، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة .
 5 والجواب : أنا يمكننا تصور وجود العنقاء مع الشك في انه هل له في الاعيان وجود أم لا ؟ كما كان في أصل الماهية المتصورة مع الشك في وجودها ، فإذا دلّ تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود على الوجود فيدلّ تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجوده على زيادة الوجود الاصل . وهكذا تتسلسل الوجودات مترتبة مجتمعة الى غير النهاية ، وهو محال . وهذا البيان يعرف
 10 انه ليس في الموجودات العينية ما عين ماهيته الوجود . كما قيل ذلك في الواجب لذاته لا تأتى بعد ان تصور مفهومه ربما شككنا في انه هل له وجود أم لا ؟ فيلزم ان يكون له وجود زائد على الوجود الاول الذى هو نفس الماهية ، ثم يعود الكلام الى وجود الوجود فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً الى غير النهاية ، وهو محال .

قال الشيخ :

(58) وجه آخر : هو انه اذا كان الوجود للماهية ، فله نسبة اليها ، وللنسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة اليها ، ويتسلسل الى غير النهاية .

اقول : لو كان الوجود زائداً على الماهية عيناً ، فلا بد وان يكون لذلك الوجود نسبة الى تلك الماهية ، ولهذه النسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة أخرى الى النسبة وتتسلسل وجودات النسبة الى غير النهاية مترتبة مجتمعة معاً الى غير
 20 النهاية ، وذلك محال : نشأ من أخذ الوجود زائداً على الماهية ؛ فالوجود نفس الماهية زائداً عليها في الذهن .

قال الشيخ :

(59) وجه آخر؛ هو أن الوجود إذا كان حاصلا في الاعيان وليس
 بجوهر، فتعين أن يكون هيئة في الشئ فلا يحصل مستقلا. ثم يحصل محله،
 فيوجد قبل محله ولا أن يحصل محله معه إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو
 محال؛ ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر؛ وأيضا إذا كان الوجود في الاعيان
 زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا
 تحتاج في تصورها إلى اعتبار تجزئه وإضافة إلى أمر خارج كما ذكرنا في حد
 الكيفية. وقد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها
 فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك متنع. ثم لا يكون الوجود أعم الاشياء
 مطلقا، بل الكيفية والضرية أعم منه من وجه. وأيضا إذا كان عرضا فهو قائم
 بالمحل؛ ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر في تحققه إليه. ولا شك
 أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج في كون الوجود زائدا في الاعيان بأن الماهية أن لم ينضم إليها
 من العلة أمر فهي على العدم خطأ فانه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجودا والخصم
 يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود
 الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أم^{٢٧٦} هو كما كان؟

(60) وأعلم أن اتباع المشائين قالوا «أنا نمثل الانسان دون الوجود ولا
 نعقله دون نسبة الحيوانية». والعجب أن النسبة الحيوانية إلى الانسانية ليس معناها
 ألا كونها موجودة فيه، أما في الذهن أو في العلم. فوضعوها في نسبة الحيوانية إلى
 الانسانية وجودين؛ أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني ما^{٢٧٧} يلزم من وجود
 الانسانية حتى يوجد فيها شئ. ثم أن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم في
 الالهيّات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الاشياء، كما يقال:

^{٢٧٦} ط: أو^{٢٧٧} ي: ط: لا

الشيء موجود في البيت ، وفي السرق ، وفي الذهن ، وفي العين ، وفي الزمان ، وفي المكان ؛ فلفظة «الوجود» مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق بأزاء الروابط ، كما يقال «زيد يوجد كاتباً» . وقد يقال على الحقيقة والذات ، كما يقال «ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه» ، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية ، هذا ما فهم منه الناس . فان كان عند المشائين له معنى 5 آخر فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم ، لاعلى ما يأخذون من انه اظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشئ آخر .

اقول: لو كان الوجود زائدا على الماهية عيناً فاما ان يكون جوهرها او عرضاً ، لا جائز ان يكون جوهرها . اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر يصلح للصفية ، فلا شئ من الوجود بجوهر . ولا جائز ان يكون 10 عرضاً ، اذ العرض لا يحصل مستقلاً قائماً بذاته . فلا بد له من محل ولا يجوز ان يحصل قبل محله والا لزم تقدم الوجود العرضي على الماهية ، فيقوم بذاته مستقلاً فلا يكون عرضاً توصف به الماهيات ، وفرض كذلك ، هذا خلف . ولا جائز ان يحصل مع الماهية ، فان الماهية انما هي بالوجود لا مع الوجود ، ولو كان 15 كذلك لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذي كلاً ما فيه . ولا جائز ان تكون الماهية متقدمة على الوجود فتكون موجودة قبل وجودها ، فتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر ؛ فيعود الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الى غير النهاية ، وهو محال .

قوله ، وايضاً اذا كان في الاعيان زائداً .

اقول: هذا وجه آخر في ان الوجود غير زائد على الجوهر عيناً . 20 وتقريره: ان الوجود لو كان زائداً على الجوهر عيناً ، فيكون لا محالة قائماً بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين ، لانه هيئة قارة لا تحتاج في تصوّرها الى اعتبار تجزء واضافة الى أمر خارج عنها ومحليها ، كما ذكرنا ذلك في حدّ الكيفية ؛ وقد

حكموا حكما مطلقا ان المحل يتقدم على ما يحله من الكيفيات وغيرها ، وحينئذ يلزم تقدم الوجود على الوجود ، وهو محال ، عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر ، وهو ان تكون الكيفية اعم من الوجود من وجه ، وكذا المرضة ولا يكون حينئذ الوجود اعم الاشياء ، كما هو المشهور ، ولأن الوجود اذا كان عرضا فلا بد وان يكون قائما بالمحل ، ويعتبر بقيامه بالمحل انه موجود بالمحل مفترق في 5 تحقيقه ووجوده اليه ، لكن الحق ان المحل موجود بالوجود ويلزم من ذلك تقدم كل واحد منهما على الآخر ووجوده به ، وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية عينية .

قوله : ومن احتج في كون الوجود زائدا .

- 10 اقول : احتج بعض ائحاب المشائين على ان الوجود زائد في الاعيان على الماهية ان الفاعل اذا اوجد ماهيته بعد ان لم يكن ولم يفدها الوجود فهي بعد على العدم ، وليس كذا ؛ وان افادها الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها في الخارج ، وهو المطلوب . واجيب بان هذا القائل يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا ، وهو سهو . فان الوجود امر اعتياري لا هوية له في العين ليكون الفاعل مفيدا له . بل يفده الفاعل انما هو نفس الماهية العينية لا غير وليس ان الماهية شئ يفده الفاعل 15 اسرا آخر هو الوجود . ثم اذا اضفنا^{١٧٨} ان الذي يفده الفاعل هو الوجود يعود الكلام اليه في ان الفاعل ان لم يفد الوجود وجودا آخر ، فهو كما كان على العدم ؛ وان افاده شيئا ، هو الوجود ، لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية . ولا يقال ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود ، ولاننا نقول لِمَ ما قلتم هذا في اصل الماهية ان الفاعل هو افادها لا الوجود الذي هو امر اعتياري ؛ ولا 20 يقال ان الذي افاده الفاعل انما هو الوجوب دون الوجود . لاننا نقول ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما عاد الى الوجود .

قوله: واعلم ان اتباع المشائين .

اقول: ان جماعة المشائين زعموا أننا يمكننا تعقل الانسان دون وجوده الزائد على ماهيته فى الاعيان ، ولا يمكننا تعقله دون نسبته الحيوانية اليها ، لانها جزء منه . واجاب بان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس لها معنى الا كونها موجودة فيه ، اما فى الذهن او فى العين ، فيكونون قد وضعوا فى نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فى الانسان؛ والثانى ما يلزم من وجود الانسانية حتى يمكن ان يؤخذ فيها بعد ذلك شئ . ولم يقولوا الا ان الانسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة .

واعلم ان المشائين الذين هم اتباع المعلم الاول بنوا كل أمرهم فى الالهيات على الوجود . فان موضوع العلم الالهى عندهم الوجود ؛ والواجب لذاته هو الوجود المحض فهو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية . ثم ان الوجود قد يقال على النسب الى الاشياء ، فيقال ان الشئ الفلانى موجود فى المدينة ، وفى البيت ، وفى الحمام ، وفى السوق ، والدكان ، وهو موجود فى الذهن وفى العين ، وكذلك هو موجود فى الزمان وفى المكان ؛ فتكون لفظة «الوجود» مع لفظة «فى» فى الكل بمعنى واحد ، وما كان كذلك ، فهو أمر عقلى . فالوجود أمر اعتبارى عقلى . ويطلق الوجود ايضا بازاء الروابط ، فيقال: زيد يوجد كاتبا ؛ وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات . فيقال: ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه ونفسه ، فيؤخذ الوجود فى جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف الى كل واحد من الماهيات الخارجية كما عرفته فى الامثلة المذكورة .

هذا ما هو المقهوم عند الناس وعلى ما يريجه البرهان العقل يقتضى ان يكون الوجود أمراً كلياً عقلياً لا هوية له فى الاعيان . فان كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر ، فيجب عليهم ان يبرزوه ويلزمهم بيانه فى دعاويهم ، وحينئذ لا ينهى ان يأخذوه انه اظهر الاشياء واجلاها حتى انه لا يجوز ان يصرف بشئ

اصلا

قال الشيخ:

(61) واعلم ان الوحدة ايضا ليست هى بمعنى زائد فى الاعيان على

الشيء، والا لكانت^{٢٧٩} الوحدة شيئا واحدا من الاشياء، فلها وحدة. وايضا يقال:

- واحد وآحاد كثيرة، كما يقال، شئ واشياء كثيرة. ثم الماهية والوحدة التى لها اذا
 أخذنا شيئين فهما اثنان؛ احدهما الوحدة، والآخر الماهية التى هى لها؛ فيكون
 لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات، منها أنا اذا قلنا هما «اثنان» يكون
 للماهية دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية، ومنها ان يكون
 للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. واذا كان حال
 الوحدة كذا، فالعدد ايضا أمر عقلى، فان العدد اذا كان من الآحاد والوحدة صفة
 عقلية فيجب ان يكون العدد كذلك.

اقول: الوحدة ليست فى الاعيان شيئا زائدا على الماهية المقولة عليها،

والا لزم ان يكون فى الاعيان ماهية وحدة متغايرتين^{٢٨٠}، فهما اثنان فلكل واحد

منهما وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أخرى، اذا الوحدة حقيقة من جملة

- حقائق الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك

يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان. الاول، أنا اذا قلنا هما اثنان ان

يكون للماهية دون الوحدة وحدة أخرى ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية،

وهو محال. الثانى، ان يكون لكل من الوحدة وحدة أخرى الى ما لا يتناهى

وحيثئذ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها مما من صفات غير متناهية،

- وهو محال. لا يقال انه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا ان يكون

للوحدية وحدة أخرى الى ما لا يتناهى، بل وجود الوحدة ووعدها هى الوحدة

^{٢٧٩} طه كانت. س، لكانت، يش، ش، فاذا لكانت^{٢٨٠} ل، متغايرة

بمعناها فلا يلزم التسلسل، لأننا نقول: إذا زادت الوحدة على الماهية، كالوجود، وزعمت أن وجود الوحدة ووحدةها هي الوحدة، فلذا يجب أن نقول أن الوجود الزائد على الوحدة التي هي العین تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به؛ وإذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتباري أيضا، إذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بد أن يكون العدد كذلك.

5

قال الشيخ:

(62) وجه آخر، هو أن الأربعة إذا كانت عرضا قائما بالإنسان مثلا، فاما أن يكون في كل واحد من الأشخاص الأربعة ثمة، وليس كذا؛ أو في كل واحد شئ من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير العقل أو ليس في كل واحد الأربعة ولا شئ منها، فليست على هذا التقدير أيضا في غير العقل. فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الاثنينية^{٢٨١}. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فبأخذ أيضا في الأعداد ستة وسبعة وعشرة وعشرات ونحوها.

10

15

اقول: هذا وجه آخر في أن العدد أصر اعتباري عقل؛ وجعل الأربعة التي هي عدد مركب من الآحاد مثلا، فقال أن الأربعة التي هي نوع من العدد لو كانت موجودة في الأعيان وليس بجوهر، لافتقارها إلى المحل، فهي عرض قائم بالإنسان مثلا؛ فاما أن يكون في كل من الأشخاص الإنسانية كل الأربعة وبطلانه ظاهرا؛ وبعضها، أعني الوحدة، فلا يكون في كل شخص إلا الوحدة فقط دون الأربعة فمحل الوحدة والأربعة هو العقل وإن لم يكن في كل شخص لا الأربعة ولا بعضها، فمحلها لا بد أن يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل إلا العقل، وهو المطلوب.

٢٥

ولما علمت ان الوحدة أمر عقل اعتبارى فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا
فى المشرق، كانسان او غيره، الى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك الذهن حينئذ
اتشبه؛ وكذلك اذا رأى انسان جماعة كثيرة من نوع واحد، او من انواع أخذ
منهم بحسب مراده ثلاثة او اربعة او خمسة بحسب ما يقع نظره عليه وفيه
بالاجتماع. وكذلك يأخذ فى الاعداد مائة مئات وعشرات، وامثال ذلك.

5

قال الشيخ؛

(63) واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده فى العقل فان الممكنات
تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح أن يقال انها توجد، ثم تصبح ممكنة. والامكان
بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثم هو عرضى للماهية وتوصف به الماهية فليس
الامكان شيئا قائما بنفسه وليس بواجب الوجود، اذ لو وجب وجوده بذاته لقام
بنفسه؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع. فيكون ممكنا اذن، فامكانه يعقل قبل
وجوده. فانه ما لم يمكن أولا، لا يوجد فليس امكانه هو، ويعود الكلام هكذا
الى امكان امكانه الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة المتتعة لاجتماع آحادها
مترتبة.

- 15 اقول: لو كان الامكان زائدا على ماهيات الممكنات فى الاعيان، لكان
موجودا من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، والا لما وُصف به غيره فانما
كان وصف الشئ يجب افتقاره الى ذلك الشئ؛ والمفتقر لا يكون واجب الوجود لذاته
والامكان، لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة، فليس واجب الوجود لذاته ولا
يجوز ان يكون ذلك الوجود ممكنا لذاته والا لاحتاج الى علة هى الماهية؛ اذ كل
20 ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره ووجوب الممكن انما حصل بنفس الماهية.
فوجود الممكن معلول للماهية، وكل معلول ممكن، فوجود الممكن ممكن، فيكون له
امكان آخر عاندا اليه الكلام فى ان امكان الامكان ليس نفس الامكان، اذ امكان
الممكن سابق عليه وما هو سابق على الشئ لا يكون نفسه. ينتج ان وجود الامكان

نفس وجود الممكن وإنما وجب تقدم الامكان على وجود الممكن لان وجود الممكن ملل بإمكانه؛ فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن لانه وجد وكل ما علل بشئ يجب ان يكون متأخرا عنه، واما ان كل ما وجب قبل الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ، فلا متنازع تقدم الشئ على نفسه، فامكان الامكان زائد على نفس وجود الامكان، ويعود الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية، فيلزم وجود 5 سلسلة امكانية مترتبة غير متناهية موجودة معا، وهو محال. وهذا الاسكان غير الامكان الذى يجب تقدمه على الحادث بصدق الامكان الاول الاعتبارى على الحادث والازليات والامكان الاستعدادى لا يوجد للازليات.

قال الشيخ:

وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه لم يقم بنفسه 10 فهو ممكن؛ فله وجوب وامكان فيذهب اعداد امكاناته ووجودياته مترتبة الى غير النهاية. ووجوب الشئ يكون قبله فلا يكون هو ما اذ «يجب ثم يوجد» ولا «يوجد ثم يجب» ثم للوجود وجوب وللوجوب وجود، وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي متممة لما سبق.

اقول: الوجوب غير زائد فمى الاعيان على الماهية الواجبة والا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فان لم يقم بنفسه كان ممكنا، وكل ممكن فله امكان من ذاته ووجوب بالغير، والكلام عائد الى الامكان والوجوب ذاهبة جزئيا لهما الى غير النهاية مع الترتيب والمعية، وذلك محال. ثم ان كان الوجوب بالغير متقدما 20 على وجوده اذ يجب اولا بالغير، ثم يوجد ثانيا، لا انه يوجد اولا ثم يجب ثانيا. وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فللوجوب وجود وللوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر الى غير النهاية، وذلك محال. واذا كان الوجوب الذى هو صفة للوجود قائما بذاته، فاما ان يكون

ممكنا لذاته او واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته والا لزم المحال الاول ولا واجب لذاته والا لاحتاج الى غيره لاحتياج الصفة الى الموصوف، وهو محال. ثم الوجوب ان قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوده ذاتيا عليه لا مكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشك في انه واجب او ممكن، فيكون وجوب الوجود مظاهر النفس الوجوب، والكلام عائد في هذا الوجوب؛ الثاني، كالوجوب الاول، وكذا في 5 الوجوب الثالث الى غير النهاية، فيلزم وجود وجودات مترتبة موجودة معا الى ما لا يتناهى، وعرفت استحالته.

قال الشيخ:

(64) واعلم ان لونية السواد ليست لونية وشيتا آخر في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر، 10 جاز لحوق اى خصوصية اتفقت بها اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، والا ما امكنت مع ما يضادها او يخالفها. فيجوز تماقب اقتران الخصوصيات بها وايضا للونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة، اما ان تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ او في محله، فللسواد^{٢٨٢} عرضان، 15 لون وفصله لا واحد.

(65) والاضافات ايضا اعتبارات عقلية، فان الاخرة مثلا، ان كانت هيئة في شخص فلها اضافة الى شخص آخر واطافة الى محلها. فاحدى الاضافتين غير الاخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فرضت مرجوعة ذات واحدة واضافتهما^{٢٨٣} الى شخصين متمايزتان، فكيف تكونان هي؟ فتبين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر. ثم الاضافة التى لها المحل يعود هذا الكلام 20 اليها ويتسلسل على الوجه الممتع فاذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

^{٢٨٢} يش؛ ش؛ ط؛ قالسواد

^{٢٨٣} ط؛ اخذناهما

(66) والعدميات، كالسكون أمر عقل؛ فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الاعيان، ولكنه في الذهن معقول، والامكان ايضا أمر عقل، فيلزم ان تكون الاعداد المقابلة كلها أمورا عقلية.

- 5 اقول، النوع إما بسيط أو مركب، لان النوع يجب ان يكون متحصلاً الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه؛ فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج، فهو النوع المركب، كالانسان؛ وان لم يتغاير في الخارج، بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر، فهو النوع البسيط، كالسواد المتحصل في الذهن من اللون وهو جنس، وجامعة البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الالوان امتيازاً ذهنياً دون الخارجى الذى يكون جعل الجنس فيه، فهو جعل الفصل 10 والنوع، لأن الذى جعل السواد لوناً هو بعينه جعله سواداً؛ فلذلك لا يقال: جعل لوناً فجعل سواداً؛ كما لا يقال: جعل سواداً فجعل لوناً، بل يجعلهما شيئاً واحداً في الخارج حتى اذا وجد هذا اللون وجد السواد واذا لم يوجد هذا السواد فلا يوجد هذا اللون، بل ان وجد كان لوناً آخر غير السواد، فالسواد وغيره من الالوان البسيطة لا تتسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران 15 فصل ولا مع اقترانه. واما ذاتيات الانواع المركبة متغايرة الجعلين، فان الحيوان الذى هو نوع مركب شارك النبات في الجسمية والنمو وامتاز عنه بالنفس الحيوانية، فجعله جسماً تاماً في الاعيان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجوداً فان سائر انواع الحيوانات تبقى اجسامها بعد موتها؛ فيقال: ان كل واحد منها جعل جسماً فجعل سميئاً، 20 اذ الذاتى الاعم، اعنى الجسم، يتاير الذاتى الاخص، اعنى النفس الحيوانية، في الخارج بخلاف الانواع البسيطة. فان لونية السواد لو كان لها وجود متاير لخصوص السواد لا يمكن ان يزول عنها خصوص السواد ثم يعرف بها خصوص

البياض، والتالى باطل فكذا المقدم. وبان الشرطية، ان اللون لو اقتضى لذاته ان يكون سودا او بياضا لزم ان يكون كل لون اما سودا او بياضا وليس؛ ولو كان اللون مقاييرا لخصوص السواد فى العين كان لنا ان نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه. فنقرن بها خصوص البياض، كاستبقائنا الالوان مع زوال صورة عنها 5
مبدلة باخرى، كنزوال صورة الالوانية عن هولاها والحاق صورة الماهية بها، وطلان التالى ظاهر. فذاتيات الانواع البسيطة هى واحدة فى الخارج لا جعلان فيها وان تباينت فى المفهوم العقل.

قوله؛ وايضا اللونية.

اقول؛ هذا وجه ثان فى ان اللونية اعتبار عقل لا يزيد على السواد والبياض فى الخارج، اذ لو كان لها وجود مستقل عني لكانت هيئة، فاما ان 10
تؤخذ هيئة فى السواد، او فى محله. فان أخذ هيئة فى السواد، فيجب ان يؤخذ السواد قبلها لانها وحيتش لا يسمى السواد لونا؛ فلا تكون اللونية اعم من السواد والبياض وغيرهما، وليس كذا؛ وان كانت موجودة فى محل السواد عرضان، لون وفصله، لا عرض واحد. والعقل يحكم بان السواد شئ واحد 15
محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد بالاجسام؛ فاللون نفس السواد فى الالوان وزائد عليه فى الالوان.

قوله؛ والاضافات ايضا اعتبارات عقلية.

اقول؛ زعم ان الاضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الالوان واحتج فى الكتاب بان الاخوة التى من مقولة الاضافة العرضية ان كان لها وجود 20
فى الالوان كانت هيئة فى شخص، هو زيد مثلا، ولها اضافة الى شخص آخر، هو عمرو، اذ الاخوة الاضافية انما تكون بين شخصين او اكثر واحدى الاضافتين غير الاخرى وهما، اى الاضافتان، غير نفس الاضافة، فاننا اذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتا واحدة وضافتاها الى شخصين متباينين، هما زيد وعمرو، فلا

يكونان نفس الاضافة، وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من الاضافتين موجوداً آخر غير الاضافة الاصلية. ثم إن الاضافة التي لها ال محلها يعود الكلام اليها في انها موجودة من جملة الموجودات مغاير للاضافة السابقة، فيتسلسل اضافات مترتبة مجتمعة مما الى غير النهاية. وذلك محال. لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج وكلها اضافات عقلية وتدلّ على عرضية الاضافة تبدلها مع بقاء موضوعها فتكون عرضاً الا انها من اضعف الاعراض؛ وليست الاضافة نفس الشخص الموصوف بها والا لاتصف بها دائماً ما دامت ذاته موجودة، وليس كذا. فإن الابوة، لو كانت نفس مفهوم الاب لوجب أن يكون الاب الشخص الموصوف بها دائماً ايها، وليس كذا؛ بل ذات الاب توجد أولاً ثم تلحقها بعد زمان الابوة فيصير حينئذ ايها، ولو كانت الابوة التي هي الاضافة عديمة محضه لكان نقيضها، وهو اللاابوة، وجودية؛ ولما كانت اللاابوة أمراً عديمياً، فالابوة أمر وجودي حاصل للمقل موجود فيه.

قوله، والعدميات، كالسكون، أمر عقل.

أقول: العدميات والاعدام المتقابلة للملكات لا صورة لها في الاعيان ولا

هي عدم محض، بل هي أمور عقلية ثابتة في الذهن وذلك كالسكون والعنى والظلمة وإشالها؛ إذ السكون مثلاً، إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة، والانتفاء لا هوية له في الاعيان وكذا الامكانان المتأخوذان في التعريف كلاهما أمران عقليان ثابتان في الذهن لا غير؛ فالاعدام كلها، اعنى المتقابلة للملكات، أمور عقلية.

قال الشيخ:

(67) واعلم أن الجوهرية ايضاً ليست في الاعيان أمراً رائداً على

الجسمية، بل جعل الشئ جسماً بعينه هو جعله جوهرًا، إذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى في قوامه عن المحل، والمشاؤون عرقوه بأنه

الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلمى والموجودية عرضية فاذا قال الذآب عنهم ان الجوهرية أمر آخر موجود ، فيصعب عليه شرحه وأثباته على المنازع . ثم اذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم ، فلها وجود لا فى موضوع فهكون موصوفة بالجوهرية ويعد الكلام الى جوهرية الجوهرية ، فيتسلسل الى غير النهاية .

- 5 (68) فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين : صفة عينية ، ولها صورة فى العقل ، كالسواد والبهاض والحركة ؛ وصفة وجودها فى العيين ليس الا نفس وجودها فى الذهن وليس لها فى غير الذهن وجود ، فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان . مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا . واذا كان للشيء وجود فى خارج الذهن ، فهينى ان يكون ما فى الذهن منه بظايقه . واما الذى فى الذهن فحسب ، فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يظايقه الذهنى . والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية ، والسواد عينى والاسودية لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد لم تدخل فيها^{٢٨٤} الجسمية والجوهرية ؛ بل لو كان السواد يقوم بنهر الجسم لقليل عليه^{٢٨٥} انه اسود ، فاذا كان شئ ما له مدخل فى الاسودية ، فلا يكون الا أمرا عقليا فحسب ، وان كان السواد له وجود فى الاعيان ، واما الصفات العقلية اذا اشتق منها وصارت محمولة^{٢٨٦} ،
- 10 كقولنا « كل جيم هو ممكن » ، فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الاسودية . فانها وان كانت محمولا عقليا ، فالسواد عينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر ، واذا قلنا « جيم هو مستنع فى الاعيان » ليس معناه ان الامتناع حاصل فى الاعيان بل هو أمر عقلى نضنه الى ما فى الذهن تارة الى ما فى العيين أخرى ، وكذا نحوه . ففى مثل هذه الاشياء الفلظ ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة
- 20

٢٨٤ ط ١ له

٢٨٥ هو - عليه

٢٨٦ ط ١ محمولات

مستقلة في الاعيان . واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل ، كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية ، فلا تكون اجزاء للماهيات العينية . وليس اذا كان الشئ محمولا ذهنيا ، كالجسمية المحمولة على الشئ مثلا ، كان لنا ان نلحقه في العقل باى^{٢٨٧} ماهية اتفقت ويصدق ، بل لما يصلح له بخصوصه . وكذا الوجود وسائر الاعتبارات .

5

اقول: ليست الجوهرية في الاعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية ، بل هي من الاعتبارات العقلية ؛ فان جعل الشئ جسما او عقلا او معنى ، هو بعينه جعلها جوهر . ثم الجوهرية عند صاحب الاشراق ليست عبارة الا عن كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى في قوامه عن المثل . واما جماعية المشائين فقد عرفوا الجوهر بانه «الموجود لا في موضوع» ، فالوجودية امر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له في الخارج . فان قالوا بان هذا التعريف ليس بحد ولا رسم تام بل رسم ناقص ؛ والجوهرية امر آخر وراء هذا التعريف . فاذا قيل لهم فاشرعوا لنا حقيقة الجوهرية وعرفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة ثم اذا كانت الجوهرية امرا آخر موجود في الجسم مثلا حاصلا فيه ، فهي موجودة لا في موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أخرى زائدة عليها ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا الى غير النهاية ، وهو محال . فالصفات التى يرصف بها الموصوف كلها تنقسم الى قسمين ؛ احدهما الصفات العينية التى لها صورة في العقل ، كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها ؛ وثانيهما الصفات الذهنية ، وهى التى لا وجود لها في العين بل في العقل ، ووجودها في العين ليست الا نفس وجودها في الذهن ، وليس لها وجود غيرها في الذهن ، فيكون الكون لها في الذهن في مرتبة كون غيرها في الاعيان . وذلك

10

15

20

كالوجود ، والوجوب ، والامكان ، والوحدة ، والجوهرية ، واللونية ، وغير ذلك من
 الاعتبارات العقلية المذكورة . ثم ان الشئ الذى له وجود فى خارج الذهن فيجب
 ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه . واما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى
 خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فلا يطابقها ما فى الخارج ؛
 5 والمحولات باسرها ، من حيث انها محولات أسور عقلية ، لانك عرفت ان
 المحولات كلية والكل لا يوجد فى الخارج ؛ والسواد لما كان له صورة فى خارج
 الذهن فهو عيني ، والاسودية ذهنية لانها لما كانت عبارة عن شئ مآ قام به السواد
 وشئ مآ أمر عقل اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجوهرية فانه
 لو امكن قيام السواد بغير الجسم ، لصحّ أن يقال عليه انه اسود ، فشئ مآ قام به
 10 السواد وكل ما له مدخل فى الاسودية ليس الا أسرا عقليا لا غير وان كان السواد
 فى ذاته موجودا فى الاعيان .

واعلم ان الصفات العقلية اذا اشتق منها شئ ثم صارت بعد ذلك محولة ،
 كتقولك « كل ج هو ممكن » ، فان الممكنية المشتقة من الامكان كلاهما . اعنى المشتق
 والمشتق منه . أمران عقليان لا غير ، وهذا بخلاف الاسودية ؛ فانها وان كانت من
 15 المحولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عيني وهو وحده لا يحمل على
 الجوهر ، فلا يقال الجسم سواد ، بل لا يحمل الا بالاشتقاق فيقال انه اسود او ذو
 سواد ؛ وكذلك اذا قلت « ج هو محتج فى الاعيان » ، فليس معنى ذلك ان الاحتاج
 له هوية فى الاعيان ، بل هو أمر عقلى فتضّبه تارة الى ما فى الذهن وإلى ما فى
 العين مرة أخرى ، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية . والغلط فى مثل هذه
 20 الاشياء انما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة فى الوجود العيني .
 وكثيرا ما يوجد هذا الغلط فى كلام المتأخرين فاعتبره التفطن^{٢٨٨} لكيفية حل
 مغالطتهم ، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التى ذكرناها ، لما كانت كلها

محسولات عقلية فلا يجوز ان تجعل اجزاء للماهيات المبنية والحقايق الخارجة لا متناع ان يكون الذهني المحض، الذي لا وجود له في الاعيان، جزءا مما هو في الاعيان.

- واعلم ان الشئ اذا كان أمرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحسولة على الحيوان والنوعية المحسولة على الانسان، فليس لنا ان نلحقه في العقل بماى 5 ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز إلحاقها الا بما يصلح له بخصوصه.
- قال الشيخ:

فصل

«في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض»

- (69) قال اتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الاعراض، وهو 10 صحيح، فان العرضية ايضا من الصفات العقلية. وعلل بعضهم بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ولم يحكموا في الجوهرية هكذا، ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شئ، يكون قد شك في جوهريته. وكون السواد كيفية ايضا عرضي له، وهو اعتبار عقل. وما يقال انه «نقل اللون ثم نقل السواد» 15 نحكم بل لقائل ان يقول «نقل اولاً ان هذا سواد ثم نحكم عليه انه لونه وانه كيفية». ونحن لا نحتاج الى هذا، انما هو قول جدلي وعمدة الكلام ما سبق.
- اقول: اذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض غير داخله في ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية. وعلل بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الاعراض باناً قد 20 نقل بعض الاشياء ونشك في عرضيته؛ ولو كانت العرضية داخله في حقيقة الاعراض لم يمكن ذلك؛ وهذا القائل لم يدرك^{٢٨٩} انه اذا شك في عرضية شئ فقد شك

فى جوهرية؟ وكان ينبغي على هذا ان يحكموا بان الجوهر غير داخل فى حقيقة
 شئ من الجواهر لامكان تعقل شئ مع الشك فى جوهرية، مثل كون العرضية
 خارجة عن حقيقة الاعراض، فالعرضية^{٢٩٠} لا تزيد فى الاعيان على نفس السواد
 والبياض وغيرهما من الاعراض، وكون السواد والبياض وسائر الاعراض كيفية
 عرضية لكل منها وذلك من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية. وقول بعض
 العلماء «اننا نعقل اللون ثم نعقل السواد بعد ذلك» ومستند هذا هو التحكم لا
 غير، بل لقائل ان يحكم الأمر ويحكم باننا نعقل اولاً ان هذا الشئ سواد، ثم
 نحكم عليه انه لون وانه كيفية عرضية؛ ولا يحتاج الى هذا القول الجدل بعد ما
 سلف من البرهان الدال على ان العرضية غير زائدة عن^{٢٩١} نفس السواد وغيره من
 الاعراض فانه هو المعتمد عليه.

قال الشيخ:

حكمة أخرى

«فى بيان ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء»

(70) وهى ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء اذ الجواهر

لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بأمر سلبي، والنفس والمفارقات لها فصول
 مجهولة عندهم. والعرض، كالسواد مثلاً، عرفوه بانه لون يجمع البصر. فجمع
 البصر^{٢٩٢} عرضي، واللونية عرفت حالها. فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلاً.
 وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله. ثم ان فرض التصور باللوازم،
 فلللوازم ايضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها. وهو غير جائز اذ يلزم منه
 ان لا يعرف شئ الوجود شئ مآً والحق ان السواد شئ واحد بسيط، وقد عُلّق

^{٢٩٠} ل، العرضي

^{٢٩١} سر، على

^{٢٩٢} ل، - لجمع البصر

وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجمع بالاجتماع في موضع ما.

- 5 اقول: ان اتباع المشائين يلزمهم على قواعدهم ان لا يعرف الانسان شيئا: اذ الجواهر عندهم لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بالموجود لا في موضوع وعرفت ان الوجود أمر اعتباري ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا في موضوع قيد سلبى لا يصلح للتعريف الذى انما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطلاع عليها. واما الناطقية، والصاهلية، وغيرهما مما يقال انها فصول، ليست بفصول. بل هي لوازم للفصول المجهولة التى لا نعرفها مهما كنا في هذا العالم. واما الاعراض، كالسواد الذى عرفوه بكونه لونا جامعا للبصر فاللونية أمر اعتباري لا يزيد على نفس السواد وجمع البصر أمر عرضي للسواد غير داخل في حقيقته. وكذا حكم باقى الالوان والاعراض، ويلزم من ذلك ان تكون الجواهر الجسمية والروحانية وأعراضها غير معلومة لنا ولا متصورة اصلا. وكان الوجود عندهم من اظهر الاشياء، وعرفت انه 15 أمر اعتباري لا هوية له في الاعيان، هذا حال التعريفات بالذاتيات الحدية. واما اذا فرضنا التعريف باللوازم العرضية، فالكلام عائد في خصوصيات تلك اللوازم، فيلزم اما الدور او التسلسل، وهما محالان. ويلزم مما ذكره ان لا يُصرف في الوجود شئ ما اصلا. والعقول السليمة تأباه، فالحق الذى لا ارتباب فيه ان السواد شئ واحد بسيط الاجزاء له في الاعيان مجهولة وقد عُقلت ذاته كما هي 20 ولا يمكن ان يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه، واما من شاهده فقد استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس. فالسواد والبياض والروايح والظعوم والاصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية

لا يمكن ان تعرف بشئ اصلا . ولما الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بساطتها فان كل من تصور الحقائق البسيطة متفرقة فانه لا بد وان يعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما ، فمعرفة البساط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها ؛ فان من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتمريف الابهض انه جسم كثيف ملون بالبهاض ؛ والمعرفة العرضية والاحوال والافعال والصفات ، كمعرفة 5 الانسان بصورته ولونه وشكله^{٢٩٢} او كتابته او صنعته ؛ او معرفة الجسم بسواده وبباضه وطعمه وغير ذلك .

قال الشيخ؛

(71) واعلم ان المقولات التي حرروها ، كلها اعتبارات عقلية من حيث

- 10 مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه ، اى البسيط الذي منه اتخذ^{٢٩٣} المحمول بخصومه ايضا صفة عقلية ، كالمضاف والاعداد بخصومها كما سبق ؛ وكل ما تدخل فيه الاضافة ايضا . ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية ؛ اما دخوله تحت تلك المقولات لا اعتبار عقل ، كالرائحة مثلا والسواد ، فان كونهما كيفية امر عقل معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا ، وان كانا في انفسهما صفتين محققتين^{٢٩٤} في الاعيان . ولو كان كون الشئ عرضا او كيفية ونحوهما سو جودا آخر ، لعاد الكلام 15 متسلسلا على ما سبق .

اقول ، قد عرفت ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية . فالمقولات

- العشر ، التي هي الجوهر ، والكم ، والكيف ، والايين ، والمثى ، والوضع ، والاضافة ، والملك ، وان يفعل ، وان يتفعل ، كلها من حيث مقوليتها ومحموليتها اعتبارات عقلية ؛ وبعضها المشتق منه ، اعنى البسيط الذي منه أخذ المحمول لخصومه ، 20

^{٢٩٢} ل ، - وشكله

^{٢٩٤} طه اخذ ، من ؛ اتخذ

^{٢٩٥} ل ، صفتان محققتان

كالمضاف؛ فان الاب مشتق من الابوة والاخ من الاخوة، فهي ايضا من الصفات العقلية. واما الاعداد بخصوصها، كالخمسة والعشرة والمئة والالف وغير ذلك من الاعداد، فقد عرفت ان ذلك كله صفة عقلية وكل ما تدخل فيه الاضافة من المقولات فهو صفة عقلية، كالابن والابن والابن والابن. فان الاضافة تعنيها وهي الذاتى الاعم، وليلطلب تفصيل هذا من «شرح كتاب التلويحات» من تأليفنا^{٢١٦}.

وأعلم ان السواد والبياض وسائر الالوان والطعوم والروائح، وان كانت في نفسها صفات عينية الا ان دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقل معناه انها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا. والبرهان العام في الكل انه لو كان كون الشئ جوهرا، او عرضا، او كيفية، او اضافة، او غير ذلك سوجردا آخر لصاد اليه الكلام، في انه موجود من الموجودات ويلزم منه وجود سلسلة مترتبة موجودة معا وعرفت بطلانه على الوجه الذي قررناه غير مرة، فافهم ذلك.

قال الشيخ،

حكومة أخرى

«في إبطال الهيولى والصورة»

(72) قال المشائون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال. والاتصال لا يقبل الانفصال. فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير ولان جسما واحدا يصغر ويكبر بانخلخل والتكاثف. ويرد عليهم ان الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا؛ فما قولك فيمن يدعى ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات

^{٢١٦} «شهرزورى ابن تاليف خود را «شرح التلويحات» ناميد، اما ما عنوان «التلويحات» هم

الثلاثة لا غير؟

(73) وقول القائل أنها اعراض . لتبدل الطول والعرض والعمق على شحمة مثلا ، ليس الا دعوى ؛ ان جعل هذا المقدار ، ذاهبا في بعض الجهات عرضا ، فلا يلزم منه ان المقدار نفسه عرضي للجسم او عرض . فان ما يزداد بالطول عند المد ينتقص من عرضه وكذا ما ييسط في العرض ينتقص من طوله فيتصل في المد 5 بعض اجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة . فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البذل لازم له ، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل ؛ والجسم ليس الا نفس المقدار ، والامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم في الجهات .

- 10 وقولهم ^{٢٩٧} «الاتصال لا يقبل الانفصال» ، صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين ؛ وان عني بالاتصال المقدار ، فيمنع ^{٢٩٨} ان المقدار لا يقبل الانفصال . واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط ، لانه اشتراك في اللفظ . فيوهم ان المراد منه الاتصال الذي يطله الانفصال .

- (74) وقول القائل «ان الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجا عنها» كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق 15 والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص . وما هو الا كمن يقول : المقادير الخاصة بالكبير والصغير ^{٢٩٩} مختلفة وتشاركت في أنها مقدار ، فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا لشئ غير المقدار ، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشئ غير المقدار لا اشتراكهما في المقدار ، وهو فاسد . فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان

شناخته می شود ، که نیز عنوان «شرح الظریحات» این کتبه هم می باشد ، م .

^{٢٩٧} س : ل ، قوله

^{٢٩٨} ط : فتنع

^{٢٩٩} ط : في الصغر والكبر

يقال زاد بنهر المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص. وهذا كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف، والحر الاشد والاضعف ولا نمنى^{٢٠٠} بالنور الاشد والحر الاشد الا شدته في الممانعة والقدره وغير ذلك. وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية، ولا اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا فيما يحس من النور وما 5 ينعكس على امس، كالمرآة من نهر، بل تمامية وكمال له في الماهية. ففي الطول ايضا هكذا فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم طولية ومقدارية والزيادة ايضا طول فان لم نسم هذا «شدة في الطول»، بسبب ان هاهنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المائلة والزائد بخلاف الاثم بياضا فانه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالاشد بياضا؛ فيجعل الجامع «الاتية» دين الاشدية، ولا 10 مشاحة في الاسم^{٢٠١}.

فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة، وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق واقتربت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية واقتربت بخصوص المقادير 15 المتفاوتة.

(75) واما التخلخل والتكاثف^{٢٠٢} ليس الا بتحديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها، واما ما قيل في القمصة الصبابة «ان النار لا تداخلها»، فذلك صحيح؛ واما الشق فليس كما ذكره المشائون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء. فانما اشتدت مانت جواربها الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد؛ والخلا كما بين في الكتب ممتنع؛ فيعملها الى الافتراق 20

^{٢٠٠} يش؛ ش؛ طه اعنى

^{٢٠١} يش؛ ش؛ طه الاساسى. يروى من الاسم

^{٢٠٢} ش؛ طه؛ فلا نسلها بالمعنى الحقيقي اذ

وضرورة عدم الخلأ ينشق القمقمة لا يحصل مقدار اكبر.

- واما ما يقال «انه يصحّ القارورة فتكبّ على الماء ، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها ، فيتكاثف الهواء» غير مسلم . فان بعد المصّ لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء ، بل يخرج به دخول الماء ويبقى له منفذ ما ؛ ولا يمكننا ان نحكم بان الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ . 5 حتى يلزم التخلخل بعد المصّ . ومثل هذه الاشياء يصير علينا ضبطه بالمشاهدة ؛ ونحس انه لو كان التخلخل متصورا ، كما يقولون ، بزيادة المقدار ، لزم منه تداخل الاجسام . فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبلها كله ملاء ، ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف ، فيلزم التداخل بالضرورة ؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر . ثم القمقمة 10 الصياحة التى عليها اعتمادهم ، اذا فرضت مثلثة ، ايزيد المقدار فيها ثم تشق ؟ او تشق ثم يزداد المقدار ؟ فان كان تشق القمقمة ثم يزداد المقدار ، فالشق ليس للتخلخل كما علّوه به ، وكذا ان كانا معا ، فان الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه . وان زاد المقدار اولا ، فيلزم منه التداخل . وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات ، فكذا نقول فى مهل الاجزاء الى التفريق ، فلا يلزم ما 15 قالوا . فاذا لمس التخلخل الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلخل جسم لطيف كالهواء ، حتى اذا مالت الاجزاء الى الاقتراق وضمتها مانع ، دفعته ان كان لها قوة . ويحس هذا التهديد فى المتخلخلات ، كالماء وغيره من المائعات اذا تسخّنت ، ولو ضمتنا اجزائها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص اصلا ، وان ليس للخرولة مادة لها اعتماد 20 ان تقبل مقادير العالم كله كما يلتزم به المشاؤون . وهذا رأى الاولين الاقدمين من الحكماء .

(76) وما يقال «ان الجسم يحمل عليه انه مستد او مثقور فيكون رائدا

عليه» ليس كلام مستقيم . فإنا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه . والحقايق لا تبتنى على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجوزات^{٣٠٢} .
 فربما يأخذ الانسان في ذهنه شيعة مع المقدار^{٣٠٤} . فيقول الجسم شئ له المقدار .
 فاذا رجع الى الحقيقة ، لم يجد الشئ الا نفس المقدار واذا اطلق في العرف مثل
 قولهم «بعد بعيد» لا يدل ان البعدية في البعد شئ زائد عليه ، بل هو تجوز كما
 يقال «جسم جسيم» ويجوز ان يقال^{٣٠٥} «الجسم ممتد» بمعنى ان له امتدادا خاصا
 في جهة معينة ، فيرجع حاصله الى ان المقدار ذاهب في جهات مختلفة او جهة
 معينة ، ويجوز ذلك .

فهذه المغالطات لزمتهن من اخذ الاتصال بمعنى الاستداد ومن بعض
 التجوزات ومن ظنهم ان الامتياز بالكمال والنقص ، كما بين الخط الطويل والقصير ،
 بشئ زائد على المقدار وذلك غير مستقيم .

اقول : زعم بعض المشائين ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة
 وهما ذاتيا الاجسام ؛ واذا لم يكن الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فيكون
 كل جسم في نفسه متصلا واحدا ، كما هو عند الحس لكنه اذا جُزءَ يتجزء ؛
 والاتصال الامتدادي الذي لا يتغير هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هي الجوهر
 القابلة للامور الجسمية ؛ وكل عاقل يتعرف بوجود امر قابل للصورة والاعراض
 دون الحاجة الى برهان ، اذا تصور مفهوم هذا اللفظ والذي استقر عليه رأى المعلم
 الاول ان الهيولى ايسر من الجسم ؛ والاتصال القابل للامداد الثلاثة هو الصورة
 والمجموع هو الجسم المركب منهما لان الجسم البسيط لما كان في نفسه متصلا
 واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال ،

٣٠٢ ل : تجوزات

٣٠٤ ط : مقدار

٣٠٥ يش : ش ؛ ط ؛ ا ؛ ن

فالمتمصل القابل للانفصال إما أن يكون الاتصال نفس حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها لا جائز أن يكون نفس حقيقته إذ لو كان الاتصال نفس المتمصل لما كان المتمصل بذاته قابلاً للاتصال والانفصال؛ أما الاتصال، فلأن الشيء لا يقبل نفسه؛ وأما الانفصال، فلأنه إن أخذ ضدّاً فالشيء لا يقبل ضدّه ولا بهاممه وإن أخذ عدماً مقابلها للملكة فهيحتاج إلى محل يبقى معه، فكما إن البصر محتاج إلى محل يكون فيه ويضاف إليه، فكذلك العمى وإذا لم يقبل الضدّ ضدّه بل محله هو القابل والبصر لا يقبل العمى بل محل البصر؛ فالانفصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال وليس الاتصال خارجاً عن حقيقة الجسم المتمصل والا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال أولاً لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادي، فهو جزئته لا نفسه ولا خارج عنه. وكل ما له جزء فلا بدّ له من جزء آخر فللمتمصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة؛ والجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة، فإنها أعراض لا تتبدل حقيقة الشمعية^{٢٠٦}، ولولا بيان أن الاتصال داخل في حقيقة الجسم لما لزم أن تكون الهيولى غير الجسم.

15

قوله: والمقدار غير داخل في حقيقة الاجسام.

اقول: المشاؤون الذين زعموا أن الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتفجير المذكور، زعموا أن المقدار الجسماني عرض غير داخل في حقيقة الاجسام، إذ الاجسام بأسرها اشتركت في الجسمية الجوهرية واختلفت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مفاير لما به الامتياز؛ فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير وجود مادة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شيء منه،

20

^{٢٠٦} م: + تفجيرها والاتصال الضرورى ثابت لا تنهر وهو الصورة الجسمية

فالمادة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر. وهي باقية غير متبدلة لا تفتقر الى محلها من المقادير المختلفة: فالمادة موضوعة لتلك المقادير الحالية فيها. فالمقادير اعراض حالة في تلك المادة الموضوعة لها.

قوله: ويرد عليهم.

- اقول: لما ذكر بالحجتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما ان
الاتصال قد يراد به ما يكون بين شئين متعددين في الخارج بحيث يتوهم بينهما
اتصال او يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، او يتوهم ان اجزاء الجسم المتصلة
بينها اتصال، اما بوجود عرضين قارين واتصال محليهما وهذه الاتصال كلها
اعراض لا تكون اجزاء للجسم الجوهري: وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين
شئين. بل ما يكون حاصلا في الجسم ويسمى هذا الاتصال بالامتداد الصوري،
وهو «جوهري». ولتقابل ان يقول: ان هذا الامتداد الاتصالي لا يقابل الانفصال
المذكورين في الحجة، بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو
كان الامتداد الجوهري مقابلا للانفصال لم يكن احدهما محلا للآخر؛ ولما كان
في الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل
الانفصال بالكلية وحينئذ لا تتم الحجة المذكورة، ثم ادعى بعد ذلك ان الجسم
الجوهري هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير. واما ما قيل ان
الامتدادات الثلاثة اعراض خارجية عن الحقيقة الجسمية لأنها تبدل على موضوع،
كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمية، ليس الا دعوى لا برهان عليها. فانه ان جعل
هذا المقدار ذاتها في بعض الجهات، من الطول والعرض والعمق، عرضا فلا يلزم
من ذلك ان يكون المقدار نفسه عرضا للجسم او عرضا، اذ ما يزداد من الطول في
الشعلة المعينة السريعة العميقة عند المد ينقص من عرضها وعمقها، وكذا ما
ينسبط في العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق، وكذا ما ينقص ما يزداد في
العمق ينقص من الطول والعرض، فيتصل بالمد بعض الاجزاء التي كانت متفرقة،

وتتفرق بعض الاجزاء التي كانت متصلة ، فذهاب المقدار في الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البديل عرض لازم له . واما آحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل ، والجسم ليس الا نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت في الشئ لم يتغير واما التغير للاوضاع والذهاب في الجهات المختلفة والامتدادات الثلاثة هي التي توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يمكن الحكم بمرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل . فان الامتداد الجوهري المفروض تبدله هكذا حكمه . فان عدم تبدل الامتداد الجوهري الى جهة من الجهات مستنع لاستحالة ان يكون الجسم الذي فيه الامتداد الى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهي الى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي حاله لم يتبدل في قطر في حال صفه . كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتدادا آخر اكبر منه يفضل عليه . وذلك محال . واما قوله : ان الاتصال لا يقبل الانفصال ، الذي هو ضده او عدمه المقابل ليكون المقابل لذلك هو الهوى ، انما يستقيم ذلك اذا عني بالاتصال الاتصال الذي بين الجسمين فانهما من حيث هما متصلان لا يقبلان الانفصال ؛ واما اذا عني بالاتصال نفس المقدار فلا تسلم ان المقدار نفسه لا يقبل الانفصال . فان المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتتفصل 10 أخرى ، وهي القابلة للأمرين ؛ واستعمال الاتصال بازاء المقدار يقتضى الفلظ من جهة اشتراك اللفظ فيتوهم ان الانسان المراد بالاتصال الذي يطله الانفصال ، وليس كذلك .

واما قول المشائين ان الاجسام تشاركت في الجسمية وتخالفت في المقادير المختلفة فيلزم ان تكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام فتكون اعراضا . 20 فاستدلال ضعيف ؛ فان الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت باس غير المقدار ؛ فالمقدار اذا زاد على مقدار آخر فالما يزيد عليه بنفس المقدار لا يتغيره ؛ فالتفاوت بين المقدار ليس الا بالمقادير ؛ فالجسم المطلق بازاء المقدار

- المطلق؛ والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص. وتظهر هذا الغلط قولهم؛ ان
السطوح تشاركت في السطحية واختلقت بالمقادير والمقادير اشتركت بالمقدار
وتفاوتت بالصغر والكبر شئ غير المقدار وهو فاسد. فان التفاوت بين المقادير
ليس الا بنفس المقدارية لا غير. والاكبر اتم والا صغر انقص. وهذا التفاوت
5 كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف، والكيفيات الشديدة والضعيفة ولا يعنون
الاشدية والاضعية في النور والحر القدرة على المعانة، ولا ان شدة النور ضعيفة
بمخالطة اجزاء الظلمة، فان الظلمة عديمة ولا بمخالطة اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا
فيما يحس من النور وما يتعكس على الاشياء الملمس، كالحرايا من النهر، بل يعنون
بالنور الاشد تمامية وكمالا في نفس الشئ وبالاضعف نقص فيه، فهكذا يكون
10 الحال في الطول والعرض والعمق وسائر المقادير؛ فهذا المقدار اذا كان اطول من
ذلك المقدار واعظم فهو اتم في طوليته ومقدارته، وتلك الزيادة طول ومقدار. فاذا
لم تسم الاعظمية شدة في الطول والمقدار لاجل مكان الاشارة الى قدر تلك الزيادة
بخلاف الاشد بخاصا الذي لا يمكن ذلك فيه فانه لا يتعصر التفاوت^{٢٠٧} بين
الطرفين فينبغي ان يجعل عرض ذلك الاتية والكمالية، فيقال هذا النور اتم من
15 ذلك النور واكمل وهذا الجسم، او السطح او الخط اتم من ذلك الجسم او السطح
او الخط؛ ويعنون بالكمال حصول ما يمكن للشئ من المقضائل والتمام حصول ما
يمكن له من الزيادة. فالجسم ليس الا نفس المقدار وهو القابل للامتدادات الثلاثة
وذهايه في الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل الهدل لازم، وآساد الذهايات في
الجهات عرض مفارق متبدل؛ والجسم هو نفس المتدار الثابت، فالحاصل ان الجسم
20 المطلق هو المقدار المطلق؛ والاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما ان
الاجسام تشاركت في المقدار المطلق واختلفت بخصوص المقادير المتفاوتة، فكذلك
اشتركت الاجسام في الجسمية واختلفت بخصوص المقادير.

قوله: واما التخلخل والتكاثف ليس الا بتزايد الاجزاء واجتماعها .
 اقول: ان التخلخل والتكاثف لهما معناه:

- احدهما ان التخلخل تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير ان
 يتباين بالكلية ، بل يتخللها جسم لطيف ارق منها ومقابلها التكاثف وهو مذهب
 القدماء . واما التخلخل عند المشائين ، فهو حصول مقدار اكبر في المادة بعد زوال
 الاصغر عنها دون انضمام مقدار آخر الى الاول او مادة . واحتج المشائون على
 مذهبهم بوجوه: الاول ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته
 الى جميع المقادير نسبة واحدة ، فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير ؛ وحينئذ
 يجوز ان يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شئ او نقصانه . وجوابه: ان الجسم ، على
 ما عرفت ، نفس المقدار الغير الحال في محل ليلزم ما ذكره ، بل هو جوهر قائم
 بذاته .

- الثاني: ان القمقة الصياحة اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعناها في
 النار وتسخت شديدا فانها تشق ؛ وليس ذلك الا لزيادة مقدار الماء الذي في
 القمقة من غير ان يدخلها نار اذ ليس فيها مكان فاض ، واما الذي الجأها ان
 تدخل في اضيق موضع من شأنها البروز عنه ، وكذلك الماء المنخفض يزدها مقداره
 دون مداخله اجزاء نارية وهوائية وهو بزيادة المقدار بالتخلخل والانساق والتبدد
 بسبب الحركة ، وهي ان كانت طبيعية كانت الى جهة واحدة دافعة للقمقة اليها ،
 وليس كذا مع ان رفع القمقة اهن من شقها . وليست الحركة قسرية لعدم التماس
 هناك ولا مكان لقاسر فتعين ان تكون الحركة بالتخلخل . والجواب ان القدماء
 المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلأ القائلين بان الجسم نفس المقدار يقولون بان
 الحرارة من شأنها تفريق الاجزاء وتبيدها فالحرارة المسخنة للماء لا بد وان
 تحدث في اجزائه ميلا الى الافتراق وذلك المييل الذي يشق القمقة فاذا الاجزاء الى
 الافتراق ومانعها جسم القمقة ؛ والمييل ذو مدد والخلأ مستنوع وليس بين الاجزاء

الماتية المتفرقة جسم لطيف، فلميل الاجزاء قسرا الى التفریق وضرورة عدم الخلأ فتشق القمقة لا يحصل مقدار اكبر .

قوله، وأما ما يقال انه يصحّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء .

اقول، هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أنا اذا مصصنا القارورة مصّا بالفا ثم

5 كينها على الماء دخلها ودخول الماء للخلأ في القارورة أو لتخلخل الهواء الذي كان فيها ، والخلأ لما كان ممتمعا فهو للتخلخل ؛ فان الماصّ يجذب الهواء ويأخذ منه بالقصر فلولا حصول التخلخل لخلأ المكان ، وهو محال . وهذه الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكبّ بعد المصّ فيدخلها الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها . واجاب القدماء المنكرون للخلأ والتخلخل

بالمعنى الثاني؛ أنا نمنع صحة مصّ القارورة او نفخها مع امتلائها ويزعمون انه يجب 10 دخول الهواء في القارورة لبقاء فرجة او مسام يقفل عنها الماصّ والنافع او يظن النافع انه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ الا بقدر ما يعطى . ولا يقال بان النافع في القرية المجتمعة الاجزاء يعطى القرية هواء فيتسع فضائها وتتباعد اجزائها ، وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ

15 من هواء القرية فتجتمع الاجزاء من غير ان يعطيها شيئا ، فيجوز ان يكون في القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشائين . لأننا نقول: ان الفرق بينهما ان القرية المجتمعة الاجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها ويباعد سطوحها وليس باطن الزجاج كذلك اذ لا يمكن ان يتسع او يتضائق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها لضرورة عدم الخلأ فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شئ وينفخ فيها ، فلا

20 يدخل شئ ولا يلزم من دخول الهواء في القرية عند النفخ وخروجه عنها عند المصّ دخوله وخروجه في القارورة لعدم المانع في القرية ووجوده في القارورة . وأما التكاثف، اعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فليس علة الدخول التكاثف بل تسخن هواء القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف

بالنسبة اليه، ويبقى له من المتأفد ما لا يتمرّ على الخروج، فقد يشاهد خروجه
 احيانا كما يشاهد خروج الهواء في الكيزان الضيقة الرأس المنفخسة في الماء
 بالبرقعة؛ فاذا دخل الماء خلل له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج فيقاوم في
 الموضع الضيّق ويضطه، فيسمع له صوت؛ فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلل له
 المكان عند دخول الماء، وكذلك اذا مصّت القارورة مصّا بالها ونفخت انكسرت
 لتماص المدد ولا يتمكن المشافون ان يثبتوا مذهبهم في مسألة القارورة بمشاهدتهم
 الدخول في النفخ والخروج بالمصّ، فان ذلك يمسّر عليهم.
 قوله: ويحدث انه لو كان التخلخل متصوّرا .

اقول: تقريره انه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شئ اليه لزم
 تداخل الاجسام، فان العالم لما كان كله ملاً فاذا زادت مقادير بزيادة بعض
 العناصر، كالماء وقت الطوفان، من غير انضمام شئ اليه من خارج ولا يلزم من
 زيادة مقادير الاجسام نقصان مقادير اجسام أخرى بذاتها دون اسباب هناك يقتضى
 التكاثف فيتداخل الاجسام، وهو محال. ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون
 انضمام شئ اليه لزم ان تكون مادة الخردلة تقبل مقادير السموات والارض والعقل
 السليم يتفطن لبطلانه باقل نظر.

قوله: ثم التعمية الصياحة .

اقول: اذا كان «مقدار» علة الشقّ هو زيادة المقدار فان تقدم زيادة المقدار
 على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة التعمية فتداخل المقداران الاصغر والاكبر؛
 وان تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فيفتقر الى علة
 أخرى متقدمة عليه، وحينئذ لا يحصل غرضكم من اثبات التخلخل وان كان زيادة
 المقدار مع الشقّ فلا عليه فبطلت الاقسام الثلاثة. فلا يتم استدلالكم على حصول
 التخلخل في القارورة دون انضمام شئ. والجواب ان علة الشقّ هو زيادة المقدار.
 قوله: فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشقّ، وحينئذ تجتمع زيادة المقدار مع صحّة

القممة فيتداخل المقداران . وجوابه: ان التقدم ههنا هو تقدم عقلي لا زماني، وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتي تداخل فاته انما يلزم ذلك اذا كان التقدم المذكور زمانيا : لا يُقال، لو تقدم زيادة المقدار على الشقّ، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار^{٢٠٨} ٥
امكان الشقّ وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع امكان اللاكون انشق امكان التداخل وهو مستبعد . لانا نقول ان امكان الشق لازم من ذاته، فمجتمع مع امكان لا كونه: وكما ان وجوب زيادة المقدار يتقدم على امكان الشق بالذات دون لزوم تداخل: فكذلك هاهنا هو متقدم على ما هو معه، اعنى امكان لا كون الشق المجتمع مع امكان الكون من غير لزوم تداخل . والقصداء المانعون لوجود الهيولى البسيطة والخلأ^{٢٠٩} ايضا، وهم القائلون ان الجسم نفس المقدار ويزعمون ان الحرارة 10
من شأنها التفريق فان الحرارة المسخنة للماء تحدث في اجزائه ميلا الى الافتراق، وذلك الميل هو الذى يشقّ القممة، فعند ميل الاجزاء الى التفريق ومساندة القممة له ان كانت لها قوة والميل ذو مدد: والخلأ مستبعد مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء بين الاجزاء المائية، ويختص هذا الافتراق في المتخلخلات من الماء والمانعات اذا تسخّنت ولو ضمننا اجزائها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول، فلميل الاجزاء 15
قسرا الى التفريق مع ضرورة عدم الخلأ تشقّ القممة: وحيثلا لا يلزم تقدم التفريق على الشقّ يلزم التداخل بل اللازم منه تقدم علة الشقّ، اعنى الميل، لا تقدم تفريق الاجزاء والميل يتقدم على تفريق الاجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم على الشقّ بالذات وزيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لا يحدث دفعة بل قليلا قليلا اذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجب قسمتها الى غير النهاية، فلا 20
يحصل ذلك المقدار الزائد الا بعد زيادات لا تتناهى، فليزم ان يسبق التداخل

٢٠٨ لـ ١ - على الشق... زيادة المقدار

٢٠٩ لـ ٢ - الخلا

الشيء، وهو محال. وإن قلتم ان المقدار الأكبر لم يحصل شيئاً فشيئاً بل بطل
 الأول دفعة، وحصل الثانى دفعة فحصول المقدار الأكبر فى المادة الأول ان حصل
 دون انبساطها بالحركة، حتى انه يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب، فيلزم
 وجود ذلك المقدار دون مادة، وهو محال. فيبقى ان تكون المادة متحركة الى
 الانبساط فى جميع اجزاء المقدار ولا تقع الحركة ان لا تنقسم فلا بد وأن يكون
 قبل الزيادات المتتالية للشيء زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.
 فثبت ان الجسم نفس المقدار وإن مقادير العالم لا يمكن زيادتها ولا
 نقصانها أصلاً وليس لمادة الخردلة، كما ذكرنا، استعداد قبول مقادير العالم بأسرها،
 كما زعم المشافون؛ وهذا مذهب الاقدمين، وهو الحق.

قوله: وما يقال ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومقدر فيكون زائداً عليه
 ليس بكلام مستقيم.

اقول: زعم المشافون ان الجسم يصح ان يحمل عليه انه ممتد ومقدر
 فيلزم ان يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فان الشيء لا يمكن
 حمله على نفسه.

وجوابه: ان قولهم ان الجسم ممتد ومقدر لا يلزم من صحة اطلاقه ان
 يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فان الحقائق الحكيمية لا تنهى
 على الاطلاقات لما يقع فيها من التجاوزات فتأخذ فى ذهنك شيعة مع مقدار ثم
 تقول «الجسم شيء له مقدار» مع ان الشبيثة ليست الا نفس المقدار، وإذا اطلق فى
 العرف «بمد بمد» فلا يدل هذا الاطلاق على كون البعدية زائدة على مكان البعد؛
 فان اطلاق ذلك إنما هو على سبيل المجاز، كما يقال «جسم جسمي»، ويجوز ان
 يقال «الجسم ممتد»، أى له امتداد خاص فى جهة معينة. فالحاصل ان المقدار
 ذاهب فى جهات مختلفة أو فى جهة واحدة متعينة ونحو ذلك من الوجوه التى يحصل
 عليها هذا الاطلاق المجازى، فهذه المغالطات إنما لزمهم من أخذ الاتصال بمعنى

الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة. ومن ظنهم ان الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والتقصير، بأمر زائد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك وان الامتياز بينهما ينشأ المقدار كما مر تفصيله.

قال الشيخ؛

حكومة

5

«فى ان هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه»

(77) فاذا تبين لك من الفصل السابق، ان الجسم ليس الا^{٢١٠} المقدار

القائم بنفسه فليس شئ فى العالم هو موجود فحسب يقبل المتقادير والصور وهو الذى سمّوه «الهيولى». وليس فى نفسه شيئاً متخصصاً عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع الى انه موجود مّا وجوهريته سلب الموضوع عنه. وقلنا 10 «موجود مّا» أمر ذهنى كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشئ وعلى القاعدة التى قررناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهرية اعتبار عقل فاذا أضيف بالنسبة الى الهيئة المتبدلة عليه والانواع الحاصلة منها المركبة يسمّى «هيولى» لها لا غير وهو جسم، فحسب.

15 اقول؛ ظهر لك من التقرير السالف ان الجسم الطبيعى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شئ موجود يكون حقيقة ذاته انه موجود فقط يقبل جميع المقادير والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سمّاه المشائين «الهيولى»؛ وليس له فى ذاته تخصص فى الوجود بل تخصصه عندهم بالصورة الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكره انه «موجود مّا» لا غير. وأما جوهرية هو 20 عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقلنا «موجود مّا» انما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الاعدان؛ وينتظم قياس وهو الهيولى أمر اعتبارى، وكل

ما هو كذا لا وجود له الا في الذهن . فالهيوولي لم يوجد الا في الذهن؛ وإذا لم
 يبق من رسم الهيوولي الا الوجود وكل ما هو وجود محض، فهو واجب، فالهيوولي
 واجبة الوجود، وهو محال . فما سَوَّه هيوولي أمر عديمي لا حاصل له في الوجود .
 وأما على التقرير الذي ذكرناه من رأى الاقدمين أن الجسم نفس المقدار وجوهيته
 اعتبار عقل، فإذا قيس بالنسبة الى الهمئات المتبدلة عليه من الاعراض والانواع
 الجبرمية الحاصلة منها المركبة فتسمى «هيوولي» لتلك الهمئة والانواع المركبة لا غير،
 وهو في ذاته جسم مقداري فقط .
 قال الشيخ:

حكومة أخرى

«في مباحث تتعلق بالهيوولي والصورة»

(78) وهؤلاء يثبتون ان الذي وضعوه موجودا وسَمَّوه «هيوولي» لا يتصور
 وجوده دون الصور ولا الصور دونهُ . ثم ربما يحكمون^{٢١١} بان للصورة مدخلا في
 وجود الهيوولي؛ وكثيرا ما يقولون^{٢١٢} في كون الصورة علّة ما للهيوولي بناء على عدم
 تصور خلوها عنها . وذلك ليس بمتين، فانه يجوز ان يكون للشيء لازم لا يكون
 دونهُ ولا يلزم ان يكون ذلك علّة .

ثم منهم مَنْ يبين^{٢١٣} ان الهيوولي لا يتصور وجودها دون الصورة، لانها
 حينئذ اما ان تكون منقسمة، فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة، او غير منقسمة،
 فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام، وهذا غير مستقيم . فانها اذا كانت
 غير منقسمة، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل
 فرضه فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار،

^{٢١١} يشاء ان طأ حكما . يورس: يمكن

^{٢١٢} ل يقولون

^{٢١٣} يشاء ان طأ يبين . يورس: يبين

(79) ومن جملة حججهم: ان الهيولى ان فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة اما ان تحصل فى جميع الامكنة او لا فى مكان، وهما ظاهرا البطلان. او فى مكان مخصص. ولا مخصص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقائل ان يقول لهم: امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد ونهاية ما يلزم من هذه العجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك ليس الصورة لعدم المخصص بمكان. واستحالة الشئ لغيره لا تدل على استحالة فى نفسه وهذه وامثالها لزمّت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

(80) ويقرب مما سبق من حججهم قولهم فى اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة، انها ان تجردت عن الصورة^{٢١٤} اما ان تكون واحدة او كثيرة. فالكثرة تستدعى سبباً. وذلك بالصورة والوحدة ان انصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلاً. اذ^{٢١٥} لقائل ان يقول: ان الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها. واستحالة انقسامها انما هى لا تنفاه شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما اثبتنا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب. استغنينا عن البحث فى الهيولى. الا ان الغرض فى ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهول.

(81) ثم اثبتوا صوراً أخرى فقالوا الجسم لا يخلو من كونه متمتعاً عليه القسمة أو ممكنًا. مع ان يقبل ذلك والتشكيل^{٢١٦} وتركه بسهولة، او ان يقبل هذه الاشياء بضمير^{٢١٧} فلا بد من صور أخرى تقتضى هذه الاشياء ويتخصص بها

^{٢١٤} يش: ش: ط: - عن الصورة

^{٢١٥} ط: فان لقائل. يروى: س: اذ لقائل

^{٢١٦} يش: ش: ط: الشكل. يروى: س: التشكيل

^{٢١٧} يش: ش: ط: يقبل هذه الاشياء بضمير. يروى: س: ان تقبل هذه الاشياء بضمير

الجسم . فلقائل^{٢١٨} ان يقول بان هذه المختصات هي كيفيات اما في العناصر، فمثل الرطوبة والهيومة والحرارة والبرودة، واما في الافلاك، فهيات أخرى .

فان قال «ان الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجواهر وما ذكرناه مقوم للجواهر» . اجيب: بان كون هذه الأمور التي سَمَّيَناها صورا، مقومة للجواهر ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشئ غير خال عن أمر لا يدل على 5 تقويمه بذلك الأمر، اذ من اللوازم اعراض . وان كان تقويم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم، فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوها . فان اشخاص النوع اعترفتم بانها تتميز بالموارض؛ ولولا المخصصات، لما وجدت الانواع وغيرها . والطبايع النوعية اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات فان كانت مخصصات الجسم صورا وجوها، 10 لاجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص فمخصصات الانواع أولى بان تكون جواهر، وليس كذا، فيجوز ان يكون المخصص عرضا والعرض يكون من شرايط تحقق الجوهر، كما ان المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في الاعدان الا مع المعارض .

(82) والذي يقال «ان الحقيقة النوعية تحصل، ثم تتبعها المعارض» كلام 15 ضعيف، فان الطبيعة النوعية، كالانسانية مثلا، ان حصلت أولا ثم تتبعها المعارض، فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص، وهو محال . اذ لم تحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع في الاعدان اصلا . وان كانت هذه المعارض ليست بشرايط لتحقيق الطبيعية، وليس ما يحتاج به هذا الشخص لازما لتحقيق الانسانية، فيجوز فرض انسانيته باقية على الاخلاق، كما حصلت أولا ثم لحقتها المعارض 20 دون مميز، اذ هذه المعارض التي يتشخص^{٢١٩} بها اشخاص النوع، ليست من

^{٢١٨} ط: ولقائل . س: للقائل

^{٢١٩} ش: ط: شخص . يو: س: يتشخص

مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها والا اتفقت في الكل، فهي اذا من فاعل خارج
فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، اى دون هذه
العوارض، وليس كذا. فصَحَّ من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر
ومقوماً لوجوده بهذا المعنى، ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة، ثم تتبعها المميزات
المخصصةات فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها المخصصات؟ وكل ما
يعتذرون به هنالك مثله واقع في الانواع.

(83) ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما
قالوا^{٢٢٠} وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقل الامكان،
فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لانهما ان كانا واحدا، كان اقتضائهما
واحدا، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان، فهما زائدان على
ماهيته، عرضيان له عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشئ، فالاولى ان
لا يدخله^{٢٢١} الامكان والوجوب فضلا عن تعقلهما. فاذا كان تعقلهما عرضيا
وباعتبار ذلك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسماني وجوهر مفارق آخر غير
جسماني، فصَحَّ ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية او
الاشتراط، وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشئ، ثم الاستعداد
المستدعى للنفس الذى للبدن ليس لاجل المزاج، وهو عرض، وهو من شرايط
حصول النفس؟ والنفس بعد المفارقة اليست تشخصى وتمتاز بعضها عن بعض
بالاعراض؟ فصَحَّ ان من مخصصات الجواهر الاعراض، والتخصص بها شرط
وجود الحقايق النوعية.

(84) والعجب انهم جَوَّزوا ان تكون الحرارة مبطلّة للصورة الماثية وعدمها،
شرطا لوجودها. فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلّة، فلم

^{٢٢٠} ط: قالو، م: قالوا

^{٢٢١} ط: يدخل

لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطاً لوجوده؟ وهل كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بان المستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزمت بعضه من استعمال الالفاظ على معان مختلفة، كلفظ الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء .

5

(85) ومنهم من احتج بان في الماء والنار ونحوهما أموراً تتغير جواب «ما هو؟» فتكون صوراً، فان الاعراض لا تغير جواب «ما هو؟» وهو كلام غير متين، فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي، ما حصل فيه الا هيئات واعراض، ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه «ما هو؟» بل يقال انه كرسي، والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دماً، واذا سئل عن اشخاصه انها «ما هي؟» لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك، بل بانها دم، وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه «ما هو؟» لا يجاب بانه طين او حجارة، بل انه بيت، فالاعراض مغيرة جواب «ما هو؟» والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات، والاسامي والبسايط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب «ما هو؟» ببعض الاجزاء، والاتواع المركبة الضائقة فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يغيرها^{٢٢٢} جواب «ما هو؟»

15

(86) ومن حججهم ان هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر، وهذا فيه غلط، فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهر، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما انه جوهر والهيئات التي بها الكرسوية جزء الكرسي، ولا يلزم ان تكون جوهرها بل الجوهر الذي هو من جميع جهاته^{٢٢٣} جوهر يكون جميع اجزائه جوهرها، فان نفس كونه جوهرها من جميع الوجود نفس كون

20

٢٢٢ يش ١ ش ١ ط ١ ينبر فيها

٢٢٣ يش ١ ش ١ ط ١ الوجه ١ بر ١ س ١ جهاته

جميع أجزائه جوهراً ، أن كان له جزء . والماء والهواء من الذى سلم أنها جواهر محضة ، بل من حيث جسيماتها جواهر . وبخصوص المائية والهوائية بالاعراض . فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر .

(87) ثم قولهم «الصورة مقومة للجوهر ، فتكون جوهراً وجوهريّة الصور

- كونها لا فى موضوع ، وكونها لا فى موضوع عدم استثناء المحل عنها وعدم
5 استثناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل ؛ فقولنا «الصورة مقومة للجوهر» ،
فتكون جوهراً كأننا قلنا «الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر» . فثبت بما
ذكرنا أن الاعراض يجوز أن تقوم الجوهر والصورة لا نمنى لها إلا كل حقيقة
بسيطة نوعية ، كانت جوهريّة أو عرضيّة فى هذا الكتاب . وليس فى العناصر شئ
سوى الجسمية والهيئات لا غير وإذا اندفعت الصور التى اثبتوها وقالوا أنها غير
10 محسوسة ، فثبتت الكيفيات التى تشتدّ وتضعف .

- اقول : لما ذكر المشائون الحجة على أن الجسم مركب من الهيولى البسيطة
والصور الجسمية والنوعية ، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليهم ، ذكروا بعد ذلك أن
ذلك الذى سمّوه «هيولى بسيطة» لا يتصور وجوده دون الصورة ، ولا الصورة دون
الهيولى بالتقرير المذكور فى كتبهم . وربما حكموا أن للصورة مدخلاً فى وجود
15 الهيولى بناءً على أن الصورة علة للهيولى لعدم تصور خلوها عنها وتقوم الصورة
بوجود الهيولى . وهذا ليس بصحيح . إذ امتناع الخلوّ عنها غير دال على تقوّمها
بها . ولو كان امتناع الخلوّ عن الشئ يقتضى أن يكون علة له مقوماً لوجوده لوجب
أن تكون الاعراض اللازمة ، كالزوايا الثلاث للمثلث والزوايا للاربع ، وهى التى
يتمتع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود موضوعاتها ، وليس الأمر كذلك . فإن
20 اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالّة فيها غير مستغنية عنها مع أنها ليست علة لوجودها
ولا مقومة له . ثم إن الحجة المذكورة متوجهة فى المقدار والوضع .

فنقول : الهيولى والجسم لو تجرد كل منهما عن المقدار أو الوضع مع جواز

الإشارة إليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكانت مجردة. هذا خلف. وإن لم تجز الإشارة إليه ثم حصل لها مقدار ووضع. فحصلها في جميع الامكنة، أو لا في شيء منها، محال. وفي البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح، كما ذكرتم في الصورة.

- قوله: ثم منهم من بين أن الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة. 5
 اقول: تقريره أنه لو تجردت الهيولى عن الصورة فلا يخلو إما أن ينقسم أو لا ينقسم؛ فإن انقسمت، فهي جسم ذو مقدار فلا تكون مجردة وفرضناها كذلك. هذا خلف؛ وإن لم تنقسم، فعدم ذلك الانقسام أن كان لذاتها لزم أن لا يقبل الانقسام أصلاً، وإن كان لغيرها فذلك الغير هو الصور وتوابعها، وفرضناها مجردة. والجواب: أنا نختار أنها لا تنقسم، أنه يكون ذلك لذاتها فيمتنع عليها الانقسام. 10
 قلنا: يجوز أن يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط. كما أن فرض الزوايا في السطح دون الخط محال؛ ولا يصح أن يورد هذا في الصور النوعية بأن نقول: لو تجرد الجسم عنها فاما أن يقبل الانقسام والتشكل بسهولة أو بعسر أو لا يقبلها. وإنما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا يتصور عليه غيره، وحينئذ يجب عسره. فإذا أورد عليه أن عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، أعنى خلوه عن الكيفيتين الانفعاليتين، أو أن قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو أما الصورة الفلكية أو الصلابة، فلا يصح هذا، فإن الصور النوعية لا تنفذ المقدار والشكل والا لاستوى مقدار الكل والجزء وكذا مقادير اشخاص النوع الواحد، وليس. بل الواجب لجميع الصور والاعراض هو المخالف على ما يأتي ذكره. 15

20

قوله: ومن جملة حججهم أن الهيولى أن فرضت مجردة.
 اقول: هذه حجة ثالثة احتج بها المشافون في أن الهيولى لا يمكن خلوها عن الصورة الجسمية وتقريرها أن الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار

اليها ، ثم فرض حصول الصورة فيها ؛ فاما ان لا تحصل في هيّز اصلا ، او تحصل في جميعها ، وهما ظاهرا البطلان ؛ او يحصل في هيّز دون هيّز ، وهو ترجيح من غير مرجح ، وهو محال . ولقائل ان يقول: انه يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا ان يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى مجردة خالية عن الصورة ، فيكون امتناع حصولها في مكان خاص لعدم المخصص 5 لا لاستحالة التجرد والذي يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة لا يتصور عليها بعد ذلك ان تلبس الصورة الجسمية لعدم المخصص بمكان دون غيره وامتناع الشئ لغيره لا يدل على امتناعه في ذاته ، وهذه من جملة المغالطات اللازمة من افعال الاعتبارات التي تلحق الشئ لذاته ولغيره .

قوله : ويقرب مما سبق من حججهم قولهم في اثبات الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة انها ان تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة .

اقول: هذه حجة رابعة احتج بها المعلم «الاول» واتباعه على ان الهيولى لا تجرد عن الصورة الجسمية . ردها : انها لو تجردت لا يمكن تكثرها لعدم المميز الذي انما يكون بالصور وتوابعها ، وان كانت واحدة فتلك الصورة الواحدة ان ائصفت به الهيولى فيكون ذلك الانصاف بها لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية . 15 ولقائل ان يقول: ان الوحدة صفة عقلية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامها لانقضاء شرط القسمة ، وهو المقدار الجرمي ولا يدل على عدم تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية مطلقا ، بل بشرط لبس الصورة بعد التجرد عنها . فانه لو قال قائل: يجوز ان يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أخرى ، لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه الا اذا اراد انه اذا اقترب ببعض الهيوليات 20 صورة جسمية دون البعض الآخر مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصورة ، وهو محال . ولما ظهر بالبراهين القطعية ان الجسم ليس الا نفس المقدار لا غير استثنينا عن البحث المفصل في الهيولى

والصورة على الوجه الذى ذكروه، الا ان الفرض من ذكر هذه العجيج بيان ما فيها من السهو والغلط .

قوله: ثم اثبتوا صورا أخرى .

اقول: ان جماعة المشائين اثبتوا صورا أخرى غير الجسمية تسمى «صورا

- نوعية» . وبيان ذلك ان الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود الا بانضمام ما
 ينوعه ويقومه : فان الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية فاما ان يقبل
 حيثث الانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر ، او لا يقبلهما ، والتوالى باطلة
 فكذا المقدم والزم بين . واما بيان بطلان التوالى ان الثانى ان صدق وجود جسم
 مطلق بلا صورة نوعية فاما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل او لا
 يكون . والاول ، ان كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة ،
 فهو الماء والهواء ، وان كان بعسر ، فهو الارض والحجر . والثانى ، وهو الذى لا
 يكون مستعدا لذلك ، كالفلاك والكواكب . ثم ان الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه
 الاقسام لذاته انه لم يقتضيه لذاته ، فاما ان لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم
 بأحد الاقسام المذكورة ، فمحال . اذ كل ممكن لا بد له من مرجع وان اقتضاء
 لغيره ، فذلك المفاهيم للجسم المطلق ان كان مقارنا له ، فهو الصور النوعية : وان لم
 يكن مقارنا للجسم ، فالأمر الخارجى يكون قد افاد الجسم نفس الاستعداد او
 عدمه دون ان يغيده أسرا يحصل به ذلك ، وذلك محال . فالهوى لا توجد
 متخصصة الا بصورة^{٢٢} نوعية ترجب الاختصاص بأحد الاقسام الثلاثة .
 فالمخصصات الاول ، كصورة الفلكية والهوائية وغيرها ، مقومات لوجود الهوى ، اذ
 لو قومت حقيقتها لما امكن تعقلها دونها فهي مقومة لوجودها ، اى لا تحصل فى
 الوجود الا مقارنة لها . والمخصصات الثانى ، فهي كقبول الانقسام والتشكل ،
 وتركه بسهولة او بعسر ، او عدم ذلك . فانها تعرض بعد تقويم الجسم بمخصصه .

- فانها استمدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بمد التخصيص بما له الاستمداد .
 ولقائل أن يقول أن الكلام عائد في هذه المفصلات، انها ان اقتضتها الجسمية
 المطلقة لزم تساويها في الكل، والثاني باطل، فكذا المقدم والملازمة وطلان الثال
 ظاهرا، لأننا نقول: الايراد متوجه صحيح ونحن لا ندعى أن الجسم لذاته يقتضيها .
 بل الحق أن المنهد هو الفاعل الخارج بعين هذه الهيئة، ولا يقال ان قبول الانقسام
 5 والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم ذلك يفيدها الفاعل الخارجى أو لا ولا
 يفترق الى الصور النوعية، لأننا نقول: ان تلك الاشياء استمدادات محضة ليست
 طابع محصلة قائمة بنفسها تتقوم به الانواع المحصلة، بل هي أمور عارضة تابعة
 لتلك الأمور المحصلة القائمة بها انواع الاجسام . اذ المفيد الخارجى لا يفيد نفس
 10 الاستمداد، بل يفيد أمرا يتهمه الاستمداد وهي صور نوعية . فالمفيد الخارجى
 يفيد .راد هذه الانواع مزاجا يستمد به لقبول صور أخرى، كما يفيد الهواء حرارة
 شديدة تستمد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية . فالاستمدادات، وإن افادها
 الفاعل الخارجى فهي لا تُفاد الا بواسطة صورة^{٢٢} الانواع المفادة بسبب وجود
 الاستمدادات التابعة لصور الانواع، هذا على ما يقولون . ولقائل ان يقول: ان هذه
 15 الخصوصيات الاولى^{٢٣} المذكورة انها صور نوعية كقياسات وهي في العناصر الحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأما في الافلاك فهيات وعوارض أخرى، ولا يقال
 بان هذه الهيات المذكورة اعراض والاعراض غير مقومة للجواهر . وأما الصور
 النوعية فهي جواهر فيجوز تقويمها للجواهر الجسمانية . فيقال في الجواب: ان
 هذه الاشياء التى سميتموها «صورا نوعية» جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر، ان كان
 20 عللة جوهريتها أن الجسم لا يجوز أن يخلو عن بعضها، فعدم خلو الثن عن أمر
 غير ذلك علل تقويم ذلك الأمر له، فان اللوازم المرضية لا تخلو عنها ملزوماتها مع

٢٢٥ س، صور

٢٢٦ س، المفصلات الاول

- انها غير مقومة؛ فان الاجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع انها اعراض عندكم. فان قالوا؛ انما كانت اعراضا لانها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم؛ فهكذا يجب ان تقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بينهما، فكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل وبدله؛ ومقدار وبدله. وان استدلوا على جوهرية الصور النوعية وتقومها للجسم بكونها مخصصات 5 لوجود الجسم المطلق، ولذلك تكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة، فنقول لهم ليس من شرط كل مخصص ان يكون صورة وجوهرا، فان الطبيعة النوعية اتم تحصيلها من الجنسية، فوجب ان تكون مخصصات الانواع الجوهرية، كالانسانية، صورة جوهرية اذ لا يصلح تقررهما وتخصصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للجناس؛ فان قلتم بان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعي، وان كان 10 التخصص بها. فيقال لكم؛ ان صور الاجسام تابعة للمادية الجسمية، مع ان بها تخصصها وكل ما ذكرتم في الطبيعة النوعية من تمامها. وان مخصصات الانواع عارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها النوع. يمكن ان يقال مثله في الجسم فان المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالاجسام والهيوليات باسباب خارجة، وهي ان كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها. وقولكم؛ ان مخصصات الانواع 15 لا تقوم وجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى. فيقال؛ ان استدلالكم بان الصور مقومة لوجود الهيولى بتخصصها بها فيلزم مثله في مخصصات الانواع التي هي اعراض لا يمكن وجود النوع في الاعيان الا بها، فظهر ان المخصص يجوز ان يكون عرضا، وهو من شرط تحقق الجوهر. وقولهم؛ ان الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها الموارض ليس بشئ اذ الطبيعة النوعية، كالانسانية، ان حصلت 20 اولا ثم تتبعها الموارض لزم ان تحصل انسانية مطلقة كلية ثم تشخص بعد ذلك، وهو ظاهر النفاذ اذ المطلق لا يقع في الاعيان ولا تحصل الانسانية الا بتشخصه وان كانت الموارض ليست بشرايط التحقق للطبيعة النوعية، وكان الذي يمتاز به كل

- شخص من اشخاص الانسان ليس لازماً لحقيقته النوعية وكان يجوز لنا فرض انسانية باقية على الاطلاق حاصلة اولاً دون مميز، ثم لعقها العوارض بعد ذلك؛ فان العوارض التي يختص بها اشخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقيقة النوعية ولا لوازمها، والا لوجب اتفاقها في الكل، وليس كذا، فيكون من فاعل خارجي؛ فاذا كانت الطبيعة النوعية مستتية عنها كان لنا فرض وجودها دون الاعراض، وذلك 5 محال. فالحق ان العرض شرط وجود الجوهر ومقوم لوجوده بالمعنى الذي ذكرناه؛ فاذا جوزتم حصول انسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات المخصصة فمجرداً حصول جسمية مطلقة ثم تتبعها المخصصات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله في الانواع من غير تفاوت؛ ثم الذي يدل على انه يجوز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر حكمهم ان العقل انما يقتضي الجسم لانه يتعلل امكان نفسه، وامكان نفسه 10 وتعلل الامكان عرضان، اذ تعلل الامكان غير تعلل الوجوب، والا لاتحد اقتضاها، وليس كذا. ولما كان تعلل الوجوب غير تعلل الامكان مع انها زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجود غير داخل في حقيقة الشئ، فالاول ان لا يدخل الامكان والوجوب فيه على ما سبق بيانه، فضلاً عن دخول 15 تغلقهما. فاذا ظهر ان تغلقهما عرض، وحصل باعتبار ذلك جوهر روحاني وجوهر جسماني، فالاعراض لا محالة لها مدخل في وجود الجواهر العقلية والجسمية بضرب من العلية، او الاشتراط، وفي الحقيقة ليس مقوم الوجود الا الذي له مدخل ما في وجود الشئ لا غير. ثم الذي يدل على كون الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر وان الاستعداد المستدعي لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن، انما هو المزاج البدني وهو عرض حال في الروح مع انه من شرائط حصول النفس 20 الناطقة؛ ثم النفوس انما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالاعراض، فان الاعراض يجوز ان تكون من مخصصات الجواهر وان التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية

الصور، وأن الجوهر لا يتقوم وجوده وذاته الا بالجوهر، كيف جوّزوا كون الحرارة مطبقة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط في استمرار وجودها، فإذا جاز ان يكون عدم العرض شرطاً في وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز ان يكون وجوده علة او شرطاً لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشئ، فحسب؟ وهم قد اعترفوا ان المستدعى لوجود الصور الهوائية، انما هي الحرارة التي هي من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة، فهذه المغالطة وما يناسبها انما لزم من استعمال الالفاظ على المعاني المختلفة^{٢٢٧} المستعملة عند المشائين بمعنى الجوس المقوم، وعند الاوائل بمعنى الاعراض. فان عندهم كل ما حل في محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوّم وجود المحل او لم يقوّم؟ ومراده بغيرها كانه يرد، مندر، المستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم من حيث انه قابل للاشياء اخرى وسواء، عند المتأخرين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء للجسم، او يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة بهوتها الى تلك المسألة، وإن ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بان في الماء والنار ونحوهما أموراً يغير جواب «ما

هو؟»

اقول: زعم جماعة المشائين ان كل ما يغير جواب «ما هو؟» فهو جوهر، وكل ما لم يغير جواب «ما هو؟» فليس بجوهر. والصور مقهورة لجواب «ما هو؟» فيكون جوهرها. فيقال لهم «ان بعض الاعراض مقيرة لجواب ما هو؟» عند تبديلها فتكون صوراً؛ فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي، او الحديد السيف، فانه لم يحصل منهما الا اعراض وهيات، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ«ما هو؟» بانه خشب او حديد، بل يقال انه كرسي او سيف، وكذلك الدم محفوظ فيه صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه الا اعراض وهيات باعتبارها صار دماً.

- وسمع ذلك اذا سئل عنها بما هو؟ لا يقال انها عناصر او اركان او اسطقسات^{٢٢٨}. بل يقال انها دم وكذلك لا يجاب عن البهت بما هو انه حجارة او طين او خشب او غير ذلك بل يقال انها بيت؛ واذا عمل من الابرشيم والقطن والكتان ثوب وسئل عنه بما هو؟ فلا يقال انه ابرشيم او قطن او كتان، بل انه ثوب مع انه لم يحدث فيه الا اعراض مخصوصة من القطن والنسيج وغيرها. واشال ذلك كثير. فظهر ان من الاعراض ما هو مغير لجواب «ما هو؟» عند حدوثه. ثم انكم لم تذكروا في تعريف الجوهر انه الذى يتبدل بتبدله جواب «ما هو؟» والعرض هو الذى لا يتبدل. بل عرفتم الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض بالموجود فيه وكان معنى «الموجود فيه» الموضوع افتقار الشئ الى الحلول في المحل المتقوم^{١٠} دونه والمستغنى بذاته عن حلول ذلك الشئ، والجوهر لا يكون محله مستغنى عنه. بل هو مقوم لوجوده دون ماهيته؛ فان الحال لا يقوم المحل، اذ لا يفترق المحل في تعقله الى تعقل الحال. فالتقوم هو تقوم الوجود، فيرجع البحث الى ان حاجة المحل الى ما يحله من الصور واستغنائه عن الاعراض الحالة فيه ان كان لاجل التخصص او عدم الخلو؛ فقد عرفت ان بعض الاعراض يشارك الصور في ذلك وان كان ان الصور تتبدل بتبدلها جواب «ما هو؟» فبعض الاعراض كذلك. فيلزم ان يسموا الكل صورا جوهرية، او الكل اعراضا، والحق ان الاعراض مغيرة لجواب «ما هو؟» والحقايق المركبة انما هي بحسب التركيبات والاسامي، على ما عرفته. واما الحقايق البسيطة، فلا اجزاء لها مختلفة لتغير فيها جواب «ما هو؟» عند تغير بعض الاجزاء؛ والضابط في حصول الانواع المركبة اجتماع جملة من الاعراض المشهورة لا غير. فلا يلتفت الى ما عداها حتى يتغير بها جواب «ما هو؟»

قوله: ومن حجبهم ان هذه الصور جزء الجوهر.

أقول، زعم المشائون أن الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية إذا تبدلت بتبدل شئ هي الصورة لزم أن يكون ذلك الشئ، أعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر. والجواب: أنكم أن اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجود أنه جوهر فهو مسلم. وإن اردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو منوع. إذ الأبيض يحمل عليه أنه جوهر مع أنه ليس بجوهر من جميع الوجوه فإن البياض يدخل فى مفهوم الأبيض وليس بجزء من حيث أنه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث أنه أبيض. وكذلك الكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر مع أن الهياكل التى بها الكرسية جزء للكرسي ولا يلزم أن يكون جوهرًا، وإنما الجوهر الذى هو من جميع النجوم، هو نفس كون جميع أجزائه جوهرًا أن كان له جزء. ثم الماء والهواء وغيرهما من الأركان والأفلاك من الذى سلم أنها جواهر محضة، بل هي مركبة من جوهر وعرض فهي من حيث أنها أجسام جواهر ومن حيث خصوص الماتية والهوائية أعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعته جوهرًا، بل لاجل أحد الجزئين الذى هو الجسمية. فالأجسام ليست نفس الجوهرية، بل هي جواهر مع أعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر.

أقول: قولهم أن الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرًا، فيه نظر من قبل أن جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا في موضوع، ومعنى كونها «لا في موضوع» هو عدم استثناء المحل عنها، وعدم استثناء المحل عنها معناها أنها مقومة للمحل فيكون إذا قلنا أن الصورة مقومة للجوهر، فيكون جوهرًا، كأننا قلنا أن الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر، فهو هدر. فثبت أن الأعراض يجوز أن تقوم الجواهر. ونحن لا نعنى بالصورة إلا كل حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية أو عرضية فى هذا الكتاب دون المعنى الذى يذكره المشائون، وليس فى الأجسام العنصرية سوى الجسمية والهيات المرضية لا غير. وإذا اندفعت الصور الجسمية

والنوعية التي ذكر المشاؤون انها جواهر ثابتة في الاعدان غير محسوسة فتبقى الكيفيات الاربعة المحسوسة، اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهى التى تشتد وتضعف.

قال الشيخ:

- (88) واعلم ان من قال «ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها ليس بعارض فيكون بفضل». خطأ. فان الحرارة ما تغيرت بل محلها باشخاصها. واما الفارق بين اشخاصها فلمس بفصل؛ فان جواب «ما هو؟» لا يتغير فيها ولا^{٢٢٩} هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص، والماهية العقلية نعم ذوات اشخاصها الثامة والناقصة على ان من التغير ما يزدى الى تبدل الماهية وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبنى على التحكم، فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره، وقد حدوا الحيوان بانه «جسم ذونفس حساس متحرك بالارادة». ثم الذى نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر، لا شك ان الحساسية والمتحركة فيه اتم فبمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه. وقرلهم انه لا يقال ان هذا اشد مانية في^{٢٣٠} ذلك، ونحوها، كله بناء على التجوزات العرفية فاذا شئنا وطولبوا بلمية دعاويهم، تبين وهن هذا الكلام^{٢٣١}. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصص به كل واحد من العناصر من الهيات وان ليس فيها الا ما يحس. والمشاؤون اثبتوا في الاشياء المتشخصة امورا لا تحس ولا تمقل بخصوصها حتى تسير الحقايق، بعد ان علمت مجهولة. والحق مع الاقدمين في هذه المسألة.
- اقول: اعلم ان اصحاب المعلوم الاول زعموا ان كل اشتداد، كالسواد

^{٢٢٩} ل: س: .. لا

^{٢٣٠} ط: من

^{٢٣١} يش: ش: + في نسخة: فاذا شئنا وطولبوا بلمية دعاويهم ويصروا من هذا الكلام

- والهباض والحرارة والهرودة وغيرها ، انما يكون يبطانها حصول سواد آخر اشد منه وكذا يباح اشد من الاول والاختلاف بين الشديد والضعيف انما هو بانشوع واحتجوا بان السواد والحرارة وغيرهما اذا اشتد ، فالتغير الحاصل ، في السواد مثلا ، ليس بمعارض والا لم يكن الاشتداد في نفس السواد والحرارة فيكون التغير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذي بين السواد الشديد والضعيف نوعي ، وهذا 5 غلط ، فان السواد لم يتغير وانما المتغير هو المحل بتوارد اشخاص السواد عليه . ثم الاشخاص المتواردة على المحل ليس المميز بينها فصلا ذاتها فان الشدة والضعف لا يتغير فيهما جواب « ما هو ؟ » ولا عرضيا خارجا ، والا لم يكن الاشتداد في نفس السواد ، وليس كذلك . فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات السواد اذ ليس في الاعيان كمالية وسواد ، بل هما طبيعة واحدة وحيث لا 10 يكون هذا السواد اشد من ذلك السواد بشئ يزيد على الاسودية ، بل هو نفس السواد ؛ واذا قلنا ان السواد القلاني اشد ، فليس معناه ان يبقى بعينه ويشد ، بل يبطل السواد الاول الضعيف ويحصل من المفارق سواد اشد منه ، اذ لو كان السواد الضعيف انما يشد لانضمام شئ آخر اليه ، فان لم يكن سوادا فليست الشدة في نفس السواد والمفروض خلافه وان كان سوادا فاجتمع سوادان في محل واحد دون 15 مميز ، وذلك محال . ثم لا يكون احدهما اشد .

قوله : والماهية العقلية تعم ذوات اشخاصها .

- اقول : مما احتج به المشافون على ان اختلاف الشدة والضعف نوعي ان ذات الشئ ان كانت هي الزائدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشئ بل هو نوع آخر . وكذا اذا كان ذات الشئ هي الناقصة او المتوسطة 20 فليس الآخر نفس ذلك الشئ ، بل هو نوع آخر وهذا انما يتمشى في الذات الواحدة الشخصية . واما في النوع الواحد الكل العقلي فلا . فان للنفس ان يقول ان الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع انما هو الكل للجامع

لثلاثة ولا يشترط في الانواع ما يختص بكل واحد واحد . فان الانسانية ليست نفس زيد ولا عمرو ولا محمد ولا الذكر ولا الانثى ، بل النوع هو الذى يعم الكل . ومنشأ الغلط اما وقع لهم من أخذ الكل مكان الجزئى ، والذى ذكروه من اختلاف الانواع بسبب الشدة والضعف يتوجه فى المقدار ، فانهم منعوا فى الشدة والضعف دين الزيادة والنقصان والمساوات فيه فانها وان امتنعت على الذات الشخصية فغير مستنعة على النوع الكل المقدارى . فيقول القائل: كما يجوزتم امتياز السواد الشديد عن الضعيف بفصل ذاتى دين العرضى ، فجزؤوا مثله فى المقدار ، فان الزائد منه لم يزد على الناقص بمرضى^{٢٢٢} والا لم تكن الزيادة فى نفس المقدار فهو بفصل ذاتى ، وحينئذ يلزم ان تكون الزيادة فى نفس المقدار ، فهو بفصل ذاتى ، وحينئذ يلزم ان يكون كل مقدار كبير^{٢٢٣} نوعا وصغير نوعا ولا يقولون به ، فان الذى يمتاز به أحد المقدارين يساوى الحقيقة المقدارية ، فلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار ، فالمفروض فصلا متساويا للطبيعة المقدارية عرضى له فاختلف الشدة والضعف ، ان كان اختلافهما نوعا لزم ان يكون اختلاف الزائد والناقص فى المقدار نوعيا لاستواء الحجة ، وليس كذلك فى الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف فى الشدة والضعف نوعيا ، ويجوز ان يتأدى السلوك فى الاشتداد والضعف الى واسطة تخالف الطرفين ، كالحمرة بين السواد والبياض ، فانها ليست بسواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع وآخره ، فانا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع فى نوع آخر ، كالحمرة ، والى هذا اشار الشيخ بقوله على ان من التفسير ما يزدى الى تبدل الماهية ، فافهمه .

قوله: وكلام المشائين فى الاشد والاضعف مبنى على التحكم .

^{٢٢٢} لى بمرض

^{٢٢٣} من - الزيادة ... كبير

- اقول: كلام المشائين في الاشد والاضعف وقبول بعض المقولات لهما دون البعض ليس بمنتهى، ولا هو يبرهان^{٢٢١}. بل اكثره منى على التحكيمات الارادية والاصطلاحات العرفية فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وانما لم يقبل الاشتداد والضعف، لانها لا تضاد فيها، ومن شرط الاشتداد والضعف ان يكون بين الضدين. وزعم بعضهم ان عدم وقوع التشكك فيها لامتناع 5 الاشتداد والضعف وهو ضعيف، اذ ليس جميع انواع التشكك بالشدة والضعف؛ فانه يكون بالتقدم والتأخر والاولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف. ثم يقسمون الجواهر الى اولى، وهى اشخاص؛ والى ثوان، وهى الانواع؛ وثالث، وهى الاجناس. ويقولون ان الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع اذ بها عرف الجوهر بالموجود لا في موضوع اذ عرف ذلك من الاشخاص وسبقت التسمية لها بذلك، 10 فهى احق بالمعنى الذى لاجله سُميت بالجوهرية. وكذا المغارقات اولى بالجوهرية من غيرها لسبقها بالوجود والانواع اولى بالجوهرية من الاجناس، لانها اقرب الى انتحصيل واتم في ذاتها وفي جواب «ما هو» من الجنسية؛ ويرد عليهم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكك فكيف يجوزون ان يكون بعض الجواهر اولى بالجوهر من الآخر والاولى والاخرى مما يقع به التشكك^{٢٢٢}. واما ان الجوهر 15 لا يقبل الاشتداد والضعف، لانها انما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والابيض والجوهر لا ضد له لانه ليس فيه ما هو اولى بالجوهرية من الآخر ولا اشد منه. والجواب؛ انهم يسلّمون ان الوجود الواجبى والعللى اتم من الوجود المعلوم واشد لانه ليس قائما بساهيته بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام اتم في ذاته مما لا يستقل بذلك، ووجود الملة 20 اتم من وجود المعلوم فهى اشد، فانه لا يعنى بالشدة القدرة على الماتعة، بل ما

هو اتم واكمل من غيره؛ وبالاضعف الانقص ومع ذلك فليس الوجود الواجبي والعلل ضدّين لما يقابلهما من الوجود الامكانى والمعلول اذ لا تماقّب فيهما على موضوع واحد، اذ لا موضوع للوجود الواجبي وموضوع الوجود الملى غير الوجود المعلول، فسقط احتجاجهم.

ثم الذى يدلّ على ان الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

- 5 الاول: ان الحيوان الجوهري حدّوه بانه «جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة» فالحساسية والمتحركة لما كانتا جزءا من العبد فالذى له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالانسان اشد واقوى مما للبهضة. ثم النفس قد تكون فى بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من البعض الآخر، ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى الكل فى التحريك والاحساس، 10 وليس. وحد الحيوانية والانسانية وغيرهما من الجواهر، وان تساوى بالنسبة الى الافراد فلا يقتضى ذلك ان لا يكون بعض الحيوان اشد من الآخر؛ فالجواهر فيها اشدية واضعفية سواء جاز اطلاق ذلك فى اللغة او لم يجز.

- الثانى، انهم سلّوا ان الجواهر العقلية اتم قواما واكمل تجوهرًا من الصور 15 الجوهريّة المتطبعة فى الجسم والذهن، اذ يصدق عليها انها ماهية لو وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع بهذا عرفوا الجوهر فقد اثبتوا ان بين الجواهر تماجية وكمالية، وهو معنى الشدة التى منعوا ان تكون فى الجواهر.

- الثالث، ان المتقدمين، كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم، كانوا يبرهن 20 ان جواهر العالم الجسماني ظلى وشيخ لجواهر العالم الروحاني ويعنون بظليتها انها معلولة للجواهر العقلية، وجوهر العلة يتقدم بالذات على جوهر المعلول لا بالوجود وكون المعلول مستفادا من جوهر العلة، فالعلة اتم واكمل من جوهر المعلول، ومحيثذ يتمتع تساويهما فى كمال الجوهريّة وتماها. فجوهر العلة اتم واكمل من جوهر المعلول، وهو معنى الشدة، فالجواهر قابلة للشدة والضعف، فلا يلتفت الى الصرف

الفردى فانهم لا يطلقون ان هذا اشد ماهية من ذلك وكذا غيره فان هذا انما هو بناء على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغوية فاذا طرلبوا بالبرهان ومنموا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى . وشأتى بقمية بحوث الجواهر واحوال الصور ، وانه ليس فى كل واحد من العناصر الا ما يحس فيها وانها انما تتخصص بالهيات المرضية على ما هو رأى الاقدمين .

5

واما المشاؤون ، فانهم يشتون فى الشخصيات أسودا لا تحس ولا تعقل من النهوى والصورة لخصوصها بحيث تصير الحقايق الموجودة بعد ان علمت مجهولة على ما يزعمون ، فان اكثر الاشياء عند هؤلاء مجهولة تساويهما فى خصوصية المقدار . وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيها غير متناهية بالفعل^{٢٢٦} لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة ، والحق فى هذه المسألة مع الاقدمين .

10

قال الشيخ،

قاعدة <فى ابطال الجوهر الفرد>

(89) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل^{٢٢٧} ، قول القائل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل ، بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية ، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية ، ومساواة الجزء لكليه ، محال . ولم يعلم هؤلاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة ، وليس لها اعداد حاصلة حتى يقال انه يساوى شيئا او يتفاوت . ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة ؛ فان الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية وهى تشتمل على مئات اعدادها اكثر من اعداد الالوف ، ولا يخل بكونهما غير متناهيين . واستعالة الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم للجسم ظاهر ؛ فان هذا الجزء ، ان كان

20.

^{٢٢٦} س. ١ - تساويهما ... بالفعل

^{٢٢٧} ل. ١ - ال آخره

فى الجهات فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى، فينقسم. وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصور ان يماس كل كليهما، اذ لا يكون حيث لا يتجزء، ولا مقتصرا على مساحة احدهما فانه على الملتقى فلا يد من التقاء شئ من كل واحد؛ فانقسمت الثلاثة. وايضا الواحد بين الاثنين ان حجب لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛

5 او لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فانها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

اقول: من جملة المغالطات اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك

قول المتكلمين فى اثبات الجوهر الفرد، ان الجسم ينقسم فى الوهم والعقل الى ما

10 ينقسم اصلا بناء على الحجة المشهورة لهم، ان الجسم لو انقسم الى غير النهاية لزم ان يكون الجزء، كالحصاة مثلا، مساوى الكل، اعنى الجبل، لان الجزء وكله اشترك فى انهما يقولان انقسم الى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما فى المقدار وتساويهما فى الخصوصية. اذ لا يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا

15 يتناهى والا لكان ناقصا اما هو غير متناه، واذا اشترك فى اللانهاية القسمة وجب ان تشترك فى خصوصية المقدار، والتال باطل فالقديم مثله. وجوابه ان اشتراكهما فى اللانهاية القسمة لا تقتضى تساويهما فى خصوصية المقدار وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيهما غير متناهية بالفعل^{٢٢٨}. اما اذا كانت بالقوة فيهما غير متناهية، فلا: والوجود يكذب ذلك فان الالوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع ان بينها تفاوت مع انهما اشتركا فى اللانهاية؛ فان المئات عشرة

20 اضعاف الالوف والعشرات كذلك، اذ كل الف يشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود الثلاثة لا تنهاى بالفترة دون الفعل، فاشتراكهما فى مفهوم

- اللانهاية لا يفتنى تساويهما في الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكل، اعنى الحصاة والجبل. والحق ما ذهب اليه الحكماء ان الجزء الذى لا يتجزء في العقل والوهم محال. فان من مسلماتهم ان هذا الجزء الذى يتركب منه الاجسام وان لم يكن جسما ولا في مكان فهو عندهم في جهة. وحينئذ يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تركب منه الجسم او لم يتركب تناهت الاجزاء فيه او لم تنهاى لكان في الجهات، وكل ما هو في الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى لبعض الآخر. ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر. ويضم الى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهي كل ما كان المحاذى منه بجهة غير المحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وعقلا. انتج ان كان هذا الجوهر الفرد موجودا او كان منقسما وهما وعقلا، ويستثنى نقبض التالى لنقبض المقدم، وهو ان الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب. وهذا الوجه اقرب الوجوه التى يبطل بها الجوهر الفرد اذ يدل على ابطال الجوهر الفرد مطلقا تركب عن الجسم او لم يتركب. والوجوه الأخرى انما تدل على ان الجسم لا يتركب عن الاجزاء دون ان يدل على ابطال الجوهر في ذاته.
- الوجه الثانى على ابطال الجزء، وهو في الكتاب، وهو انه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من الجواهر هما يماس^{٢٢٩} من كل واحد منهما شيئا، وكل ما كان كذا، فهو منقسم وينقسمان، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما، والتالى باطل فكذا المقدم والصغرى تبين بان الجوهر المفروض على الملتقى ان لقي احدهما دون الآخر فليس على الملتقى وان بقى كليهما فليس بجوهر فرد، وان بقى من كل واحد شيئا، فقد انقسم، واما الكبرى فظاهرة. الوجه الثالث، وهو في الكتاب، في ابطال الجوهر الفرد انه لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لزم احد الأمرين: وهو اما عدم الاجزاء بالكلية، او

ان لا يتركب الجسم منها . وقسمى التالى باطل . فكذا المقدم . وبيان اللزوم ان
 الجزء الذى فرضناه بين جزئين انحجب الطرفين عن التماس فيماس كل من
 الطرفين من الوسط غير الذى منه الآخر . فينقسم الوسط الذى فرضناه غير
 منقسم . وكذا كل وسطانى وان لم يحجب فيماس الطرفين كماستهما ، اذا لم يكن
 وسط فيكون جهنذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا . فلا
 يزداد حجم الاجسام بانضمام الاجزاء وهو وان كان فى نفسه محال يناقض رأيهم
 ان اجسام العالم يتألف منها ؛ وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واما بطلان
 التالى بقسميه فهو بين ؛ والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفى مكان احدهما
 كليهما ، وهو بين البطلان . واذا بطلت الاجزاء التى لا تتجزء فلا يتصور لكل ما
 يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزء . واما الزمان فهو عبارة عن
 مقدار الحركة . واذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزء فلا يكون للزمان الذى هو
 مقدارها جزء . واما الحركة . لا جزء لها لا يتجزء .

فالشئ بين ذلك فى كتبه بطريقتين ؛ احدهما ما ذكره فى هذا الكتاب .
 وهو ان الحركة لا بد وان تكون فى مسافة مطابقة لها ، والمسافة ليس لها جزء لا
 يتجزء للبراهين التى مرت . واذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فاذا كان للحركة
 جزء لا يتجزء لزم ان تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزء وليس .
 فليس . وهذا الطريق مبنى على ان المسافة غير مركبة من الاجزاء . وذكر طريق
 آخر . ان ليس للحركة جزء لا يتجزء لا تثبت على المسافة ؛ ليس هذا موضع
 ذكره .

قال الشيخ :

قاعدة «فى ابطال الخلاء»

(90) واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار . فلا يمكن ان
 يكون ما بين الاجسام خاليا ، اذ العدم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار فى

جميع الاقطار. فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالاشارة، فيكون جسماً ثم اذا حصل في الخلأ جسم، فتصير الابعاد بعدا واحدا وتتداخل بحيث يلتقي كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر^{٢٠} من احدهما.

5

اقول: القائلون بالخلأ عرفوه بانه امتداد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا في مادة من شأنها ان يملأها الجسم. فالامتداد جنس يعم الخط والسطح والجسم؛ ويمكن فرض الابعاد الثلاثة، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة، يخرج السطح وقائمة لا في مادة، يخرج الجسم التعليمي الحال في مادة، ومن شأنه ان يملأ الجسم، يخرج به الجسم الطبيعي الذي لا يملأ جسم آخر، اذ هو في نفسه ملاء، والخلأ المرفق بهذا التعريف فيه رايان؛ احدهما يجوز خلوه عن امتداد طبيعي يجامعه بحيث يبقى فارغاً عن الاجسام، ويسمونه «الاصحاب الخلأ»، واليه مال المتكلمون، وثانيهما ان هذا الامتداد الخلأ الموجود لا يجوز خلوه عن الاجسام وهذا الرأي يوجب تداخل الجسم المتمكن مع البعد الخلأ حتى يخرج بعدا واحدا، وهو محال. ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوزون بخلو الخلأ عن البعد اختلفوا، فقال قوم: ان وراء العالم خلأ غير متناه، وقال آخرون ان لا خلأ الا القدر الذي فيه العالم وليس وراء العالم خلأ ولا ملاء؛ واما اجسام العالم فقد يوجد بينها ما لا يتناسب فيكون بينها خلأ. ثم القائلون بالخلأ منهم من زعم انه مقدار، ومنهم من زعم انه ليس بمقدار ولا شيء، ويدل على ابطال من قال بان وراء العالم خلأ لا يتناهي من سائر الجوانب وهو عدم صرف انه لا يبقى بينه وبين نفاة الخلأ منازعة اذ يصير معنى كلامهم انه ليس وراء العالم شيء، وهو مذهب الحكماء؛ ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخلأ انه بعد

15

20

يمكن فيه فرض الابعاد الثلاثة، فان العدم المحض لا يوصف بذلك، والقائلون بوجود الخلأ، فالذى يطل رأيه ان الخلأ امتداد موجود وكل امتداد موجود يجب فيه النهاية، فالخلأ الذى وراء العالم يجب فيه النهاية، وفرض لا كذلك، هذا خلف. واما الخلأ الذى بين الاجسام، وهو المسعى بالبعد المظنونه فيدل على ابطاله انه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له اذا زال وحصل فيه اصغر منه ذاهبا 5 فى الاقطار الثلاثة ويزداد عليه الخلأ المماوى لا كبر منه، فالاجسام المتباعدة يكون الخلأ بينها اكثر من المتقاربة وكل ما قبل الزيادة والنقصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شئ؛ ثم الخلأ له طول وعرض وعمق، فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلأ. فكل معترف بان الخلأ مقدار يلزمه ان يعترف بوجوده لانه يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه مع جواز قصده بالاشارة الحسية، وكل ما كان كذا فهو جسم. 10 ويحل من هذا التفصيل الفاظ الكتاب.

قال الشيخ:

حكومة

«فيما أُستدلّ به على بقاء النفس»

- 15 (91) ومن اللفظ الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل «ان النفس لا تتعدم اذ ليس فيها قوة ان تتعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة بالفعل وهى وحدانية». فأورد عليهم ان المفارقات حكمت بكونها مكثنة مع انها بالفعل موجودة ويمكن الكون ممكن الالكون، ففيه قوة ان لا يبقى.
- اجاب بعضهم بان معنى الامكان فى المفارقات هو انها متوقفة على عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم فى نفسها. وهذا الاعتذار 20 غير مستقيم؛ فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تأميا لامكانها فى نفسها؛ فكيف يفسر الامكان عند توجه الاشكال بما يتبع الامكان، بعد الاعتراف بان الواجب بغيره ممكن فى نفسه وامكانه فى نفسه،

متقدم على وجوده بنهره تقدما عقليا ، وإن المقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها ؟

(92) ثم السجب انه قال «إن الكائنات الفاسدات تتعدم مع بقاء عليها دين

المفارقات» ، وأورد هذا هكذا مطلقا ، وذلك محال . فإن العلة المركبة للكائنات

- 5 الفاسدات ، كالعلة في المفارقات فيما يرجع الى الوجود بوجود العلة . والكائنات الفاسدات من جملة عليها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تتعدم الا لانعدام جزء من العلة . والاصحح له ان كان يذكر ، بدل العلة مطلقا ، العلة الفياضة من المفارقات ، فإن الكائنات تتعدم مع بقاء عليها^{٢٤١} المفارقة ، ولكن انتفائها انما يكون لانتهاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة . وكان ينبغي ان يؤخذ
- 10 الامكان بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب لا ان يحدد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات ، وليس هذا موضع التطويل فيه ، بل الفرض التنبيه على جهة الغلط .

(93) ومن جملة المراءقات في دفع الاشكال قولهم «ان الوحدة في واجب

الوجود سلبية» معناه انه لا ينقسم ، وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد ، والعدد شئ

- 15 وجودي وكذا مبداء . ولقائل ان يقول: ان هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود ، فأننا نقول القيوم واحد ، وثانيه العقل الاول ، وثالثه كذا ، ورابعه كذا . فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد ، اذا اخذناه مع اعداد الوجود ، فانه واحد منها . فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح ، بل الحق ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا .

- 20 اقول ، من جملة المغالطات المورودة في العلوم تغيير الاصطلاح اذ توجه النقض عليهم . كما اذا قيل ان النفس الناطقة لا تتعدم بعد مفارقة البدن اذ ليس فيها قوة ان تتعدم وفعل ان تبقى فانها موجودة بالفعل ، ووحدة انية لا تركيب فيها ،

فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة ان تنعدم وقوة ان تبقى، فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات؛ وما هذا شأنه يكون عدمه، فبما يحمله وهو الذى يكون فيه قوة وجود وعدمه، كالأعراض والصور بالنسبة الى حواملها؛ والنفس وحدانية وهى بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة العدمية مقارنة لقوة الثبات، كالأعراض والصور ليتصور عليها العدم.

5

واورد بعض المشائين شكاً، وهو ان الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهى ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم، فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم وينضم^{٢٤١} ان تكون الجواهر البسيطة الوحدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

10

واجاب بعضهم ان امكان الجواهر العقلية انما هو بالنسبة الى وجوداتها بمعنى انها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة المرجدة لها عدمها لا ان لها قوة العدم فى ذاتها، بخلاف المركبات النصرية، فانها ممكن ان تنعدم مع بقاء عللها الفاضلة لوجودها بسبب فساد يمرض فى جوهرها، وليس هذا الجواب صحيحاً. فان الامكان المذكور هو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد، فكيف يفسر الامكان فى تلك الجواهر المفارقة بانها تنعدم عند انعدام عللها، ثم يفسر الامكان فى النصريات بمعنى آخر مع كون الامكان واقعا عليهما بالسواء؟

15

وقول «بعض المشائين» ان معنى الامكان فى الجواهر المفارقة هو توقفتها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق، فان هذا المعنى ليس نفس الامكان وانما هو تابع للامكان، اذ افتقار المعلول الى العلة فى الوجود بوجودها وانعدامها بعدمها تابع لامكاناتها فى ذاتها، وهؤلاء معترفون بان الواجب بغيره هو ممكن فى ذاته وتقدم على وجوده بغيره بالذات، وليس فى ذلك فرق بين المجردات

20

- والعنصریات الکائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها
كغيرها . واما قول «بعض المشائين» ان الكائنات الفاسدات من العنصریات يمكن
انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا اورد هذا مطلقا ، وهو فاسد . فان
العلة المركبة فى الكائنات الفاسدات العنصرية ، كالعلة البسيطة فى المفارقات
العقلية ، فى انها كلها يجب بوجود علتها وتتعمد بانعدامها : ^{٢٤٢} والعلة فى المركبات
العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة اذ من جملة عللها استعداد محلها
وانقفاء ما يقتضى بطلانها . اما لما منع او مزاحم ^{٢٤٣} فلا يمكن انعدامها الا لانعدام
جزء من العلة التى لا يعدم وجودها . ثم ان الايراد يعد باق فى النفس الناطقة
وبيانه ان امكان وجودها فى الهيولى العنصرية اعنى المادة البدنية ، وقد اعترفت به ،
وحينئذ لا يتم الجواب : والجواب الاصلح ان يبدل لفظ العلة المطلقة بالعلة
الغياضة من المفارقات ، اذ الكائنات العنصرية تتعمد مع بقاء علتها المفارقة بسبب
انعدام بعض اجزاء علتها الاخرى غير العلة العقلية على ما مر بيانه . والمفارقات
العقلية ليس لها من العلل غير العلة المفارقة . اذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد
مادى لها . وكان يجب على هذا المجيب ان يتأول الامكان بالقررة الاستعدادية
القرينة التى لا تجتمع مع وجود الشئ لكان اولى من ان يجحد اصل الامكان ، ولا
استحقاق الوجود فى المفارقات من النهر . وقوله ان هذا الايراد يترجمه فى النفس
الناطقية اذ امكان وجودها فى المادة البدنية المرجحة لوجودها على عدمها
للاستعداد ، فلا يلزم ان يكون استعداد عدمها فى تلك المادة ؛ ولما كان الفرض من
تلك البحوث التنبيه على مواضع السهر والغلط التى فى العلوم الحقيقية ، فلا يطول
الكلام فى ذلك بعد ظهور المقصود .
- قوله ^{٢٤٤} : ومن جملة المزاوغات .

^{٢٤٢} ق، للمانع او المزاحم^{٢٤٤} س، قال الشيخ

اقول: من جملة المفالطات الواقعة بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه
 النقض، ما قيل ان الوحدة، ان وجب تخصصها ببعض الجزئيات، لم يجوز ان يوصف
 غيره وان امكن فافتقر الى علة مخصصة، فالواجب لذاته يفتقر الى علة تختصه
 وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال. ولا يُقال في الجواب ان
 الوحدة في واجب الوجود سلبية، معناه انه لا تنقسم. وفي غيره من الممكنات
 ايجابية، معناه انه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمرا وجوديا فيكون مبداء كذلك، لأننا
 نقول عليه ان الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود لذاته
 تعالى. فيقال الواجب لذاته التام واحد؛ وثانيه العقل الاول، وثالثه الثاني. وهكذا
 الرابع والخامس الى آخر مراتب العقول، وحينئذ تكون قد وصفنا تعالى بالوحدة
 التي هي مبدأ العدد، فأتا أخذناه مع اعداد الوجود، وهو بالضرورة واحد منها.
 فلا يكون ذلك الجواب. وتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع، بل الحق
 كما عرفته، ان الوحدة صفة عقلية وهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تفتقر الى
 تخصصها فان ذلك انما يكون في طبائع لها وجود في الاعميان، فاما الوحدة
 والعدد فلا صورة له في الاعميان حتى يفتقر الى مخصص.
 قال الشيخ:

حكومة

«في المثل الافلاطونية»

(94) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين في
 ابطال مثل افلاطون: ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة
 بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فاذا افتقر شئ
 من جزئياتها الى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل. فلا يستغنى شئ منها
 عن المحل، فيقول لهم قائل: ألستم اعترفتم بان صورة الجواهر تحصل في الذهن
 وهي عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود في الاعميان ووجود في الازهان؟ فاذا

جاء ان تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز ان تكون في عالم العقل^{٢١٥} الماهيات قائمة بذاتها، ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجية عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا^{٢١٦} تكون قائمة بذاتها، لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء في مثاله.

(95) ثم حكمتكم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية^{٢١٧}؛ فيقول لكم القائل: استثناء الوجود عن الماهية ينضاف اليها ان كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وان كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم^{٢١٨} ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد تبين^{٢١٩} انه محال. وليس لكونه غير معلول، فان عدم احتياجه الى علة^{٢٢٠} لكونه واجبا غير ممكن. والوجوب لا يميز ان يفسر بسلب العلة فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر وعاد الكلام الى ان وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود، ان كان تاهبا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون لعله؛ وان كان لنفس الوجود، فالاشكال متوجهة. فيقال: ان استثنائه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينفي ان يكون كذا. فان قال، ان وجوبه كمالية وجوده وتمايته وتأكده، وكما ان كون هذا الشيء اشد

^{٢١٥} يش: ش؛ ط: العالم العقل. يد: عالم العقل.

^{٢١٦} يش: ش؛ ط: ولا

^{٢١٧} ط: عارض له زائد على الماهية. س: زائد عارض للماهية. يش: ش؛ عارض له زائد الماهية

^{٢١٨} ل: قواعدهم

^{٢١٩} ط: بين

^{٢٢٠} ط: + انما كان. س: - انما كان

اسودية من غهره ليس بأمر زائد على الاسودية ، بل لكمال فى نفس السواد غهر زائد عليه ، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتمايمته . فقد اعترف هاهنا بجواز ان تكون للماهيات شامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محجوج اليه كما فى الوجود الواجب وغهره .

- 5 اقول: ومن جملة الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكان ذلك الشئ قول جماعة المشائين فى ابطالهم مثل الالهى الافلاطونية النورية القائمة بذاتها ان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها ، فاذا افتقرت بعض جزئياتها الى المحل وجب ان تكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر الى المحل ايضا وحينئذ لا يمكن استغناء شئ منها عن المحل ، فلو كانت الصورة النوعية فى العالم العقل قائمة بذاتها وجب ان يكون الكل كذلك ، فلا يتصور حلول شئ مما يشاركها فى 10 الحقيقة النوعية فى المحل . لكن الصور النوعية ، كالانسانية والفرسية والمائية والنارية وغير ذلك مما يشاركها فى الحقيقة ، قد حلت فى محل فلا يمكن قيام شئ منها بذاتها ويلزم من ذلك ان لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الافلاطونية موجودة فى العالم العقل . والجواب ان هذا الغلط واقع بسبب أخذ 15 مثال الشئ مكانه فان المشائين اعترفوا بان صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض فيه ؛ فائكم حكمتكم بان الشئ له وجودان ؛ وجود فى الاعيان ووجود فى الازدهان ؛ فاذا جوزتم حصول حقيقة جوهرية فى الذهن مع انها عرض فلم ما جوزتم ان تكون الحقائق فى العالم العقل قائمة بذاتها ويكون لها اصنام فى عالمنا هذا غير قائمة بذاتها ؟ فان الحقائق النورية الاصلية لها كمالية وتمايمية فى ذاتها 20 تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير . واما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت امثلة لتلك الحقائق كانت ناقصة مفتقرة الى محل تقوم به ، اذ ليس لها من الكمال ما للحقائق العقلية كما ان مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى

- الذهن، وهي غير قائمة بذاتها لكونها كمالات^{٢٥١} صفة في الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقايق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحينئذ لا يلزم ان يطرّد حكم الشيء في مثاله. ثم انكم حكمتكم بان الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وان اشتركا في الوجود العامى فانه في واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكماله له في حقيقة ذاته وهو في غيره 5 من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف اليها لتقص في ذاتها: وحينئذ لقائل ان يقول: لكم ان استغناء الوجود عن الماهية ينضاف اليها وتقوم بها، ان كان لنفس الوجود وجب ان يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وان كان لامر زائد على نفس الوجود الواجبى فيلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود لذاته، لان هناك وجوب محض واجب وأمر آخر يقتضى استغناء 10 ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها وتتضاف اليها وهو يخالف قواعدهم. قوله: وليس لكونه غير معلول.

- «اقول»: معناه انه لا يجوز ان يكون استغناء الوجود عن انضافه الى الماهية وقياسه بها لكونه غير معلول، اذ الاستغناء الذى هو عبارة عن عدم الاحتياج الى العلة انما كان لوجوبه. فالاستغناء من توابيع الوجوب وكيف يملأ 15 الاستغناء المفسّر بعدم الاحتياج الى علة واجبة، ثم يفسّر الوجوب بطلب العلة، اعنى عدم الاحتياج الذى هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث الى تفسير الاستغناء وتعليقه بالوجوب والوجوب بالاستغناء، وذلك محال. فيلزم ان يكون الوجوب زائداً على الوجود، وذلك يقتضى التكثر المتنع في حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام الى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود اما ان 20 يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له او لا يكون كذلك. فان كان الاول، وجب ان تكون جميع الموجودات كذلك والا يلزم ان تكون لعله، وذلك محال

فى الواجب لذاته . وان كان الثانى ، اعنى ان يكون الوجوب الزائد على الوجود انما صار واجبا لنفس الوجود ، فحينئذ يعود الاشكال من ان استغناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب ان يكون الكل كذلك وان كان لعل لزم تكثر الجهات فى ذات الواجب لذاته ، وهو محال .

- 5 والجواب: الحق ان وجوب الوجود للبارى تعالى هو كماله وجوده وتماثيه وتأكده . فاذا قلنا ان هذا الشئ اشد سواديه فليست الاشدية بأمر زائد على الاسود وغيره ، بل ذلك انما هو كمال فى نفس السوادية لا يزيد عليها فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتماثيته وتأكده . فكمالية الماهيات وتماثيتها يقتضى استثنائها عن المحل ونقصها يخرجها الى الحلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن .

10

قال الشيخ:

قاعدة «فى جواز صدور البسيط عن المركب»

- (96) يجوز ان يكون للشئ علة مركبة من اجزاء . واخطأ من منع ان يكون لعل الشئ جزءان مملآن بان الحكم اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكمليته الى كل واحد ، وهو محال ، اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر ، او لا يكون لاحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلّة ، او ليس لكليهما أثر فالعلّة غير مجموعتهما ؛ وان^{٢٥٤} كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحدانى . والنلظ فيه انما ينشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر ، فلا يكون كل واحد جزءا وذلك بين البطلان فان جزء العلّة للشئ الوحدانى لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشئ . بل المجموع له أثر واحد لا ان لكل واحد فيه أثرا ، فليس لكل واحد أثر ، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل المجموع له أثر وهو نفس

20

المعلول الواحدى. فكما^{٢٥٢} ان جزء العلة التى هى ذات اجزاء مختلفة الحقيقة، لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول، فكذلك الاجزاء التى تكون من نوع واحد. فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الانتقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل^{٢٥٣} جزءا من تلك الحركة بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا.

5

(97) وما يُقال ان الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة فسرًا؛ فانه ان قبلها، فنفرض ان قوة ما حركته زمانا ومسافة، وحركت ذا ميل فى مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه فى زمان أقصر، فنفرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمة جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرك بمثل تلك القوة فى مثل مسافته فلا شك فى^{٢٥٤} انه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوى حركته حركة عديم الميل، وهو محال. فلنقابل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف، الذى هو جزء لميل آخر ولا نسبة له الى كله معتبرة لا يقدر على مئامة ما يمانه الكل؟ فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقل. والعجب ان هذه العجبة التى ذكروها ترجب للافلاك والمحدد ميلا لا جرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير

16

اوضاعه متساوية؛ فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل^{٢٥٥} الى صوب معين.

(98) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان، فانه ان كان لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة. وان لم يكن لاحدهما مدخل، فالعلة احدهما. والأسر العام يجوز ان يكون له علل، كالحرارة مثلا.

^{٢٥٢} طه، وكما، س، فكما

^{٢٥٤} يش، ش، طه، قبل

^{٢٥٥} يش، ش، طه، - فى

^{٢٥٦} طه، - الا، س، + الا

فانها قد توجبها مجاورة جرم^{٢٥٧} حارّ. وقد يوجبها الشماع والحركة. وهاتنا حكومات فى بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها يُنتفع بها فيما بعد.

اقول، يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء كـ بعض العقول الصادرة عن جملة منها كما سيأتى تفصيله. وزعم بعض الناس انه لا يجوز ان يكون لـ علة الشيء الواحد جزءان وعِلْلُ ذلك بان الحكم الـوحدانى لو جاز ان يكون لـ علة جزءان فان نسب بكلية الـ كل واحد من ذينك الجزئين، فهو محال. اذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج ان يثبت بغيره من الاجزاء، وان لم يكن لاحدهما اثر فى ذلك المملول فليس بجزء من العلة؛ وان لم يكن لكليتهما أثر فيه اصلا فـالـعلة غيرهما وان كان لكل واحد منهما أثر واحد فـالـعلة مركبة لا بسيطة وحدانية. وهذا القلط انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد من اجزاء العلة فى ذلك المملول الواحد أثر بانفراده، فلا يكون كل واحد جزءا من العلة، وهو ظاهر الفساد؛ فان جزء العلة التى للشيء الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها فى المملول الواحد، وانما المجموع له أثر واحد لان لكل واحد أثر بانفراده؛ واذا لم يكن لكل واحد أثر فلا يلزم ان يكون حكم كل واحد هو الحكم على المجموع فليس للمجموع الا أثر واحد هو نفس المملول الـوحدانى؛ ولما كان جزء العلة التى لها اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المملول ولا يلزم ان يقتضى جزء المملول. فكذلك الاجزاء التى تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المملول. فانه اذا حرك الف من الرجال حجرا عظيما حركة مضبوطة زمانها ومسافتها وليكن حركوه فى ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا بالقسر، فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يحركه ويرفعه جزءا من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه^{٢٥٨} اصلا فضلا عن رفعه؛ واذا لم يقدر على التحريك

^{٢٥٧} يش؛ ط؛ جـ؛ س؛ جـ

^{٢٥٨} ل؛ تـ

بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام الى الباقي^{٢٥٩} فوجود الواحد الذى هو جزء الملة كعدمه عند الانفراد^{٢٦٠}.

قوله: ان الجسم اذا كان عديم الميل.

اقول: هذا مذهب جماعة المشائين، فانهم يزعمون انه لا يتصور جسم

- عديم الميل وريهان ذلك على الطريق الذى سلكوه انه لو تصور وجود جسم عديم
الميل لاستتعت الحركة عليه، والتالى باطل؛ فكذا المقدم. والتالى بين البطلان اذ
الحركة ممكنة على الجسم وبيان الملازمة انه^{٢٦١} لو امكن وجود جسم عديم الميل لم
يمكن ان يتحرك حركة طبيعية لانها انما تكون عن الميل؛ ولما لتسوية فلو انها
لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها الا فى زمان اذ لا حركة دفعية مع ان الآن الدفعى
لا وجود له فى الاعيان ولا فى زمان ايضا؛ ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل
«ج» ونفرض «ب» و«هـ» لهما ميل طبيعى، ويميل «ب» ضعف ميل «هـ» فاذا
حركنا «ج» بقوة قسرية مسافة فى زمان معين وان تساوى فى المسافة تفاوتنا فى
الزمان، والا لكانت الحركة مع اثنائى كهى لا مع العائق، وهو محال. فحركة «ب»
تقع فى زمان اطول من زمان حركة «ج». ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميله عن
ميل «ب»، كنسبة نقصان زمان «ج» عن زمان «ب» وهو «هـ»، وحركتنا بمثل قوة
حركتنا بها «ج» و«ب» قسرا فى تلك المسافة، فلا شك انه ينقص زمان حركته
عن زمان حركة «ب» بقدر نقصان ميله عن ميل «ب»؛ وجهتذ يلزم ان يساوى
زمان حركته زمان حركة عديم الميل، وهو محال. ومنه يعرف انه اذا تساوى فى
الزمان لزم تفاوتهما فى المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوى «ج» و«هـ» فى
المسافة، وذلك محال.

^{٢٥٩} س: الثاني

^{٢٦٠} يش: ش: افراد

^{٢٦١} ل: - انه

قوله: فلتقاتل ان يقول .

- اقول: تقرير هذا الایراد انه لا يلزم ان يكون تأثير الجزء جزءا من تأثير الكل ، فانه اذا كان الميل القوى مؤثرا في الممانعة ، فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل مؤثر في تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل ، فانه اذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم ان يقتضى الضعيف من الزمان ما نسبته الى زمان القوى كنسبة الضعيف الى القوى ، كمشرة من الرجال رفعوا حجرا مقدار عشرة اذرع ، فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر ان يرفعه جزءا من حصته وهو ذراع ، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن ان يرفعه ، واذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحريكه عند الانضمام الى الباقي فوجود الواحد ، اعنى جزء العلة ، كعدمه عند الانفراد دون لزوم مجال وجزء العلة انما كان مؤثرا عند الانضمام لان تأثيره مشروط بانضمام باقى الاجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط .

قوله: والمجب ان هذه الحجة .

- اقول: الحجة المذكورة على ان كل جسم لا بد له من ميل لما كانت لجميع الاجسام دخل في ذلك الحكم الافلاك والمحدد للجهات ، لانها اجسام . فمن حيث الجسمية يصدق ان لها ميلا جسمانيا وهذا الميل غير الميل الحادث من نفوسها المسمى بالميل النفساني الارادى ؛ والشئ يمنع ان يكون لها ميل جسمانى يخالف الميل الحاصل من نفوسها المحركة ، اذ الافلاك بأسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الاوضاع الممكنة بها اول من اليحض الآخر ؛ وكل ما كان كذا فلا ميل له . فالافلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية . ثم كل وضع يفرض للافلاك بالنسبة الى اجرامها ليس اول من غيره من باقى الاوضاع . وكل ما كان كذا امكن ان يتبدل بغيره بالحركة ، وحينئذ ان لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وان كان له ذلك كان فيها ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الاوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة

الى جهة الميل؛ وإذا تساوت الميول الى الجهات المختلفة لزم ان لا يكون لسانير الافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفساني ارادى لا غير.

قوله: لا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان.

اقول: المعلول اما ان يكون جزئياً شخصياً او كلياً، فان كان جزئياً

- شخصياً، كالحرارة المعينة، فلا يجوز ان يكون له علتان او اكثر، بحيث يستقل كل واحد منهما بالعلية والتأثير؛ فان كل واحد ان كان له مدخل فى وجود المعلول كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وان لم يكن لواحد مدخل مآ، فليس بعلة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط وان كان المعلول امرا كلها كالحرارة المطلقة فيجوز ان يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك ان الحرارة الكلية توجد فى الاعيان او ان الموجود فى الاعيان يكون له علل كثيرة تامة، فان ذلك معال. بل 5
معناه ان الكل لا يتعين لتوابع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، اذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشماع وبعضها يقع^{٣٦٢} بالحركة فان الاشياء الكثيرة يجوز ان يكون لها لازم واحد بالتنوع، وكذلك عرضى^{٣٦٣} مقارن ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد والعلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع ان تكون لها معلولات كثيرة؛ والآثار المختلفة الكثيرة 15
يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف الزجاجات؛ وهاتنا «حكومات» تتعلق بالادراكات والمدركات يريد الشيخ ان يذكرها فى عدة «حكومات» فانها مهمة فى الابحاث العقلية ينتفع بها المتألهون من الفضلاء فيما يأتى بعد.

قال الشيخ،

حكومة

«فى ابطال جسمية الشعاع»

(99) ظن بعض الناس ان الشعاع جسم وذلك باطل . اذ لو كان جسما

كان اذا سدت الكوة بفتحة^{٣٦١} ما كان يغيب . فان قيل: بقيت اجسام صفار مظلمة

فزال ضوئها ، فسلم ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان

انعكاسه من الصلب اولى من^{٣٦٢} الرطب ولتقص جرم الشمس اذا غارتها . وما حصل

الا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فان جسما واحدا بطبيعته^{٣٦٣}

لا يتحرك الى جهات مختلفة ، ولشراكم اضواء سُرُج كثيرة حتى صار غليظ^{٣٦٤} ذا

عمق . وكلما ازداد اعداد المضي ازيد عمقه ، وليس كذا . فلهي سا ينتقل من

الشمس او من محل الى محل ، بل هو هيئة ، فلا ينتقل علتها المضي بواسطة جرم

شفاف كالهواء .

(100) وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير

سواده . قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة وليس ان الظلمة سائرة فانها عدمية على

ما بين . وليست الالوان الا الكينيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية

ظهورها لا امر زائد على اللونية .

فلتأمل ان يقول لهم: اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست

موجودة ، لا يلزم ان يكون نفس الشعاع ، وليس تلازم الاشياء او توقف الاشياء

بعضها على بعض يلزم منه اتحاد الحقايق وما يدل على ان الشعاع غير اللون ؛

ان اللون اما ان يأخذ عبارة عن نفس الظهور ، او عن الظهور على جهة خاصة ، ولا

^{٣٦١} ل ١ سر - بنة

^{٣٦٢} يش: ش: ط: + ما كان. بر: س: .. سا كان

^{٣٦٣} له بطبعته

^{٣٦٤} يش: ش: ط: غلظا . بر: س: غليظا

- يمكن أن يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإن الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر. فكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة، كالشبح، يغيث لونها والظهور يتحقق بالضوء. فإن أخذ اللون على أنه ليس بمجرد الظهور بل مع مخصص^{٣٦٨}، فاما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونية البهامة، في أن الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد، كما ذكرنا في اللونية، فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما. والظهور محمول عقل، فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا هو، فالاتم بياضا ينبغي أن يكون اتم ظهورا، وكذا الاثم سوادا، وليس كذا. فانا اذا وضعنا العاج في الشماع والتلج في الظل ندرك مشاهدة أن التلج اتم بياضا من العاج وأن العاج الذى هو في الشماع اتم من التلج الذى في الظل؛ فندرك على أن الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاثم سوادا اذا وضعناه في الظل والانعص في الشماع كان الانعص انور، والاشد سوادا انعص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فانا اذا نقلنا الاثم سوادا الى الشماع والانعص الى الظل، يصير الاثم انور مع بقاء اشديته. واما أن يكون الظهور في الاعيان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا أن الشماع غير اللون وأن لم يتحقق اللون دونه وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرنا.

- اقول: ذهب^{٣٦٩} بعض الحكماء الى أن الشماع جسم لطيف يهبط في الأشياء ومنه الحرارة الملازمة وهي سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشماع فلا بد وأن تشارك الاجسام في الجسمية وتشاركها في النورية. فلا يكون الشماع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النهر بل هو مع الجسم

^{٣٦٨} هو: طاء تخصص^{٣٦٩} س: زعم

الحاصل له: فان قالوا ان الشعاع هو العرضي الذي هو النور فحسب. فلا يكون
 الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الاول ان
 يعترف بما قاله الثاني لا اعترافه بجسميته المشتركة بين الاجسام: ويكون النورية
 زائدة على الجسمية اذ يمكن تعقل الجسمية بدونها، وحينئذ لا يبقى النزاع الا
 في ان الحاصل من المنبر^{٢٧٠} عند المقابلة في المستنير، اهو جسم يفصل عن المنبر
 ثم يتصل بالمستنير، او هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؟ واذا عرفت محل
 النزاع فالقائلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه: الاول لو كان جسما لكننا اذا
 سدنا الكوة التي في البيت بنته وجب ان نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي كان
 في البيت، اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلانه: فانه جوهر قائم بذاته لا يبطل
 ببطلان اضافية عارضة له الى الغير. والاجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وانما
 تخلع صورة وتلبس أخرى مع بقاء المادة لا يقال ان الهيئة النورية زالت عن ذلك
 الجسم مع بقاءه، لاننا نقول، ان القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول
 الشعاع النوري ما للاجسام التي فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون انتقاره الى
 الاجسام الشعاعية، ثم استعداد الاجسام الشعاعية لقبول الصور، ان كان بواسطة
 اللون، فالاجسام التي عندنا ملونة او شفافة، كالهواء الذي لا يقبل الضوء ولا
 يقال انه يقي في البيت بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال عنها الضوء:
 لاننا نقول ان هذا القائل يسلّم ان الشعاع نفسه ليس بجسم ليزوال الضوء اللازم
 للشعاع الذي كان ادعى جسميته مع بقاء الاجزاء الصغار المظلمة في البيت.

قوله: وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب اولى من الرطب.

اقول: هذا وجه ثان على ان الشعاع ليس بجسم. اذ لو كان جسما مع انه
 يفعل افعاله من التسخين والاضائة بالانعكاس، ويجب ان تكون انعكاساته من
 الاشياء الرطبة، كالمياه والاطيان وغيرهما، اضعف مما يكون من الاشياء الصلبة،

كالجبال والاحجار وغيرها ، لان انكاس الكرة المضروبة فى حائط الى خلف اشد منها يكون من الماء ، والوجود بخلافه . فان انكاسات الاشعة من الاشياء الرطبة اشد واول ما يكون من الاشياء الصلبة . الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم ان تنقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا الى ان تنفى وتضمحل فى الادوار الكثيرة الغير المنتهية لتناهيها ؛ ولو كان جسما وجب ان لا يحصل عندنا الا على زوايا قائمة اذ حركه الاجسام كلها انما هو كذلك لانه اقرب الطرق . فلم نر متحركا على جهات مختلفة فان الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع ان يكون الى جهة واحدة وليس كذا . لانه ترى ضوء المنباح يتحرك الى جهات مختلفة فيضئ ارض البيت وجدرانہ وسقفہ ، ولو كان جسما لزم ان يكون عند تراكم الشموع والسرچ والاشعة الكوكبية ان يزداد الجسم الشعاعى سكا وغلظا ، وليس كذا مع انه يلزم عند ازدياد غلظه ان يزداد كدوره وخفاما لا وضوحا وضاما ، ثم لو كان جسما لزم ان يتداخل مع الهواء وان يدفع الاجزاء الهوائية الى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها فى بعض والتوال باطلة فالخدمات مثلاً . واذا بطل جسمية الشعاع فالحق انه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنهات الى المستنرات ؛ فان الاعراض يمتنع عليها الانتقال من محل الى آخر ، بل هو هيئة تحصل فى الاجرام عند مقاومة التهر بتوسط جرم شفاف ، كالهواء والماء وغيرها ، والمفيض له هو العقل المفارق .

وظن جماعة ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود والابيض وغيرها من الالوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك ، وانما اختلفت الالوان باختلاف الاستعدادات . واحتجوا على ذلك بان الالوان ليست حاصلة فى الظلمة محبوبة بها عن الرؤية ، فان الظلمة عديمة لا يمكن ان تحجب ، فلو كانت الالوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب ان ترى فى الظلمة وليس فليس . واللون انما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع

كسالية ظهورها لا أمر زائد على نفس اللونية فإذا لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فليست بموجودة؛ وإذا لم يوجد في الظلمة العدمية ووجدت في الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. واجابوا عن هذا الاحتجاج بان عدم ظهور الالوان في الظلمة غير دال على عدم الالوان. وانما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذي هو الشعاع، او أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الالوان لا نفسه.

5

قوله^{٢٢٦}، وليس تلازم الاشياء او توقف بعضها على بعض يلزم منه ان تتحد

الحقايق.

اقل، ان حدَّ اللونية انها كيفية ينفصل عنها البصر فلا نسلم انه حد. اذ انفعال البصر عن الشيء ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فتحقق الشيء في الاول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون اذ بعض المتلونّات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر او لاختلال^{٢٢٧} البصر او لانتفاء قصد. فانفعال البصر بالفعل ليس لازماً للونية ولا يقال ان انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقابلة والتحديد، والثلاثة توجد في الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على ان الالوان معدومة في الظلمة، لأننا نقول، ان انفعال البصر انما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديد مع اشراق الشعاع ولان انفعال البصر اذا توقف على أمور وراء اللونية على ما سلم الخصم فلم يبق في اللون الا استعداد انفعال البصر، فعدم الانفعال عن الالوان في الظلمة غير دال على عدم الأمر المستبعد له. فان قال انه حيث وجد اللون وجد الانفعال فهو رجوع الى الاستقراء^{٢٢٨} الذي عرفت ضعفه، فيجوز ان يكون في الظلمة لون غير منفعل عنه البصر بالفعل.

20

٢٢٦ س. ١ - قوله

٢٢٧ ل. اضلال

٢٢٨ ل. استقرار

قوله، ومما يدل على أن الشعاع غير اللون.

- اقول، هذا طريق آخر يدل على أن الشعاع غير اللون، أن اللون إما أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور للبصر، أو عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد أو بياض وغيرهما من سائر الألوان. لا جائز أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور. فإن جميع أضواء الشمس والكواكب وغير ذلك ظاهرة للبصر مع أنها ليست نفس اللون، ولأن الأضواء الشعاعية إذا غلبت على الأشياء السود العقلية، كالشبح، فإن سواده يذهب مع وجود الظهور الشعاعي وتحققه وإن أخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر مع خصوصية سواد وبياض وغيرهما فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللون إليهما في أنهما غير زائدين على نفس السواد والبياض في الاعيان فحينئذ يلزم أن يكون الظهور من المعضولات العقلية، كالألوانية، وأن لا يكون في الاعيان غير السواد والبياض، فحسب. ويلزم من ذلك أن لا يكون ظهور السواد في الاعيان إلا نفس السواد، فيكون الاتم سوادا أو بياضا اتم ظهورا وليس كذلك. فإن الثلج لما كان اتم بياضا من العاج فإذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل كان الثلج اتم بياضا من العاج. والعاج انور واضوء من الثلج. وكذا إذا وضعنا الاتم سوادا في الظل والانقص منه في الشعاع كان الانقص سوادا اضوء والاشد سوادا انقص ضوءا. فالأبيضية والأسودية غير الانورية، واللون غير النور والشعاع لا يقال أن ذلك انما كان الاعتبار أنه في الظل النهر الخالي عن الظلمة فإنا إذا نقلنا الاتم سوادا أو بياضا إلى الشعاع والانقص إلى الظل كان الاتم سوادا وبياضا إلى الشعاع^{٢٧٤} انور واضوء مع بقاء شدة السوادية والبياضية، فيبقى أن يكون الحق أن الظهور في الاعيان غير السواد والبياض، فيكون الشعاع غير اللون وأن كان الشعاع شرطا في ظهور الألوان فهذا هو التحقيق في هذه المسألة التي ليست من المهمات الحكمية التي أن كان الحق فيها معهم لم يمكن إلحقتنا من

ذلك ضرر.

قال الشيخ:

حكومة

«فى تضعيف ما قيل فى الابصار»

- 8 (101) ظن بعض الناس ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل؟ وان كان جسما، فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه الهنا على وجه لا نهر مع التحديق، وليس كذا؛ وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك الى جهات مختلفة ولكان نفوذه فى المائعات انتى لها لون اول من نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاج لان مسامه اكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة الى الافلاك، فيحرقها او ينبط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

- (102) وقال بعض اهل العلم ان الرؤية انما هى^{٢٧٥} انطباع صورة الشئ فى الرطوبة الجليدية فوق عليم اشكالات؛ منها ان الجبل اذا واپناه مع عظمة والرؤية انما هى بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حذقة صغيرة؟ اجاب البعض عن هذا بان الرطوبة الجليدية تشبه القسمة الى غير النهاية، كما بين فى الاجسام، والجبل ايضا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها، وهذا باطل. فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الغير المنتهية^{٢٧٦}، وكذا العين، الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض فى الجبل فى القسمة على النسبة اكبر من اجزاء

^{٢٧٥} يش؛ ش؛ ط؛ هو. يو؛ س؛ هـ

^{٢٧٦} ط؛ الى غير النهاية

العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

(103) وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئى.

على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره، وهذا باطل، فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جردوا^{٣٧٧} ان يكون فى مادة

واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فالزعمهم الخصم بان المقدار
الذى هو للجبل، اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع مع ما يفرض اجزاء ذلك
الامتداد، بعضها مع بعض فى محل واحد، فانه لو كان كذا ما بقى مشاهدة
الترتيب. واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءا

لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية. فان استوى مقدار الجليدية مع
مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصور مشاهدة عظمه وان زادت الصورة
الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزائها، فلها اجزاء
وامتداد خرج عن حد العين، فلا يرى كسا هو ولا يكون فى محل. ومن انصف
تفطن لصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله.

اقول: قد ظهر لك ان الشعاع عرض حال فى الاجسام ليس بجسم؛

وزعم ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو مشروط بخروج شعاع من العين
يلاقى المصبرات، فيحصل عنده الابصار. وهذا رأى من لا رياضة له بالأمور
الروحانية ولا بالأمور الطبيعية؛ فاذا ارتاض فيهما ظهر له الحق، ومنهم من زعم
ان الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصور الشعاع المتصل
بالهواء^{٣٧٨} سببا للابصار ويدل على ابطال مذهب الشعاع ان ذلك الشعاع الخارج من
العين ان كان عرضا؛ فقد عرفت ان الاعراض لا تثقل من محل الى محل حتى
يحصل الابصار بذلك؛ وان كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا،

^{٣٧٧} ينشأ من طرء جهنم. يرد جاز

^{٣٧٨} ل. - يصور شعاع المتصل بالهواء

فحركته ان كانت بالاخارة فارادته اما له او لنا ؛ فان كان له ، فهو حيوان ذو شعور
 وادراك ، فيكون ادراكه له لا لنا ؛ وان كان ارادته لنا كان لنا ان نقبضه اليها بحيث
 يفتح البصر ولا يرى شيئا لا من المضيقات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع
 اليها بالارادة ، وليس الأمر كذلك ؛ وان كانت حركته بالطبع وجب ان لا يتحرك
 الى جهات مختلفة ، بل كانت حركته الى جهة واحدة كالاجسام العنصرية ؛ لأن
 5 الابصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقى المبصر لوجب ان يكون نفوذ تلك
 الاشعة التي بها الابصار في المانعات التي لها لو كان ، كالتخل والماورد والادهان
 وغيرها ، أولى من نفوذها في الزجاجات الصافية لصلاحيتها وليس المانعات السهلة
 النفوذ لهنها ، وكذلك كان ينبغي ان يكون نفوذ الاشعة في الاواني الخزفية أولى من
 نفوذها في الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية ، وليس الأمر
 10 كذلك ؛ وايضا لو كانت الرؤية الاشعة الخارجة من البصر لما امكن ان تشاهد
 الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع في الوجود ، بل كان يجب
 ان تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد الثوابت اتى
 هي في غاية البعد مع القمر ائذى هو اقرب اليها مع بعد المسافة بينهما ؛ ثم لو
 15 كان الشعاع جسما وه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة الى الافلاك وخرق طبقاتها
 حتى وصل الى الثوابت في آن مع انه لا حركة دفعية ، والافلاك لا تحرق ؛ وكيف
 انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة
 فادركها ؛ وهذا من العجايب التي ليس في العالم اعجب واغرب منها ؛ واذا ظهر
 استحالة هذه الأمور كلها فالحق ان الرؤية ليست بالشعاعات .

20 واما رأى من ظن ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يتصل
 بالهواء المتصل بالمرأى ، فهو باطل . لان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء

الى كيفية صالحة للجاسام^{٢٧٩} لحصول الابصار لوجب ان تكون الكيفية الموجبة
للابصار عند كثرة الناظرين اقوى لاتصال الشعاع وقبول الهواء والشدة والضعف،
وحينئذ يلزم ان يكون الابصار اقوى واشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء
البصر للابصار اقوى من الانفراد لان انفعال الهواء من المجموع اشد من انفعاله من
الواحد ولكان يجب ان لا ترى الكواكب اذ الهواء المنفعل لا يصل اليها .

5

قوله: وقال بعض اهل العلم .

اقول: ذهب المعلم الاول واتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس ابي
علي الى ان الرؤية ليست بخروج الشعاع ولا بدّ حول شئ في العين، بل هو
بانطباع صورة المرئي في الآلة البصرية، اعنى الرطوبة الجليدية، لا بان الصورة
تنتقل عن الشئ الى الرطوبة الجليدية فان انتقال الاعراض محال، بل الصورة
تحصل في الرطوبة الجليدية من المفارق لاستعداد خاصصل بالمقاومة تعجز القوى
البشرية عن تحليله. ثم الرؤية ليست بمجرد الانطباع في تلك الرطوبة الجليدية
والا لوجب ان يرى الشئ الواحد بين لانطباعه في جليدتي العينين، وليس، بل
يتأدى الشئ من الرطوبتين في العصبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبوب فيهما
الى ملتقاهما الصبيبي فحينئذ يحصل ابصار ذلك الشئ .

15

قوله: فوقع عليهم اشكالات .

اقول: اعترض اصحاب الشعاع على اصحاب الانطباع بوجوه: منها ان
العقل يمنع انطباع العظيم، كنصف كرة العالم والجيال الشامخة والمسافات النائية في
المحل الصغير، اعنى الرطوبة الجليدية، فتشيعكم عليها بخروج شعاع من الجليدية
ليتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شنع من انطباع ذلك في الجليدية، بل
يقول ان خروج جسم شعاعى صغير من البصر عظم^{٢٨٠} بعد الخروج ويتغلغل ثم

20

يتصل بنصف كرة العالم فيذكره أمر ممكن؛ وأما انطباع نصف كرة العالم في
 الجليدية والجبالي الشاهقة، فهو محال، لأنها إذا حلت فيها مع بقائهما على العظم
 لزم مساواة العظم للصغير، وهو محال. وإن لم يبق لزم أن لا يرى عظمه وهو
 مكابرة للعقل؛ وأما ما أجاب به بعض أصحاب الانطباع عن الإيراد المذكور على
 قاعدة الانطباع أن هذه الأجسام العظيمة ما قبلت المقسمة إلى غير النهاية، فكذا
 الجليدية. فجاز أن يكون اشتراكهما في الانقسام إلى غير النهاية يقضى ارتسام
 الكبير في الصغير، وهذا ليس بشئ. فإن الأجسام وإن كانت قابلة للمقسمة إلى
 غير النهاية وكذا الجليدية إلا أن الأجسام الكبيرة تنقسم إلى أجزاء كبيرة لا
 يحصى كل واحد منها أكبر من الجليدية مراراً كثيرة فضلاً عن أجزائها، فكيف
 يتصور ارتسام هذه الأجزاء الكبيرة في الجليدية الصغيرة؟ وكيف ينطبق المقدار
 الكبير على المقدار الصغير؟ وهذا الغلط يناسب ما يقولون الجبل سمعه قشرة
 فتسمه لقبول كل واحد منهما الانقسام إلى غير النهاية، وهو كلام لا ينبغي أن
 يذكر.

قوله، وقال بعضهم أن النفس تستدل بالصورة، وإن كانت أصغر من المرئي

على أن ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره؟^{٢٨١}

أقول: زعم بعض الناس أن انطباع الكبير في الصغير وإن كان محالاً إذ
 لا يمكن أن ينطبع في الجليدية إلا ما يساوى مقدارها، لكن النفس تستدل بعد
 ذلك المقدار الذي ارتسم فيها أن الذي صورته هذا كم يكون أصل مقداره؟ وهذا،
 وإن كان أصح مما ذكره، فهو أيضاً ضعيف. فإنا إذا ادركنا جبلاً مقدار ارتفاعه
 مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فإنا لا نجد في البصر جزءاً صغيراً يستدل به على
 الباقي؛ بل الحق أننا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا
 يقال أن النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلتها فيها، لأننا نقول أنهم مسلمون أن

المقادير الجبرمية لا يمكن حصولها في النفس اذ لو امكن ذلك دون واسطة البصر
لزم استغناؤها عنه، وليس؛ ولأن الميصر اذا كان هو القدر الذي في الجليدية
فيستأز عن الباقي بمرتبة الابصار، وحينئذ لا يكون الباقي ميصرا.

قوله: وبعضهم يجوز ان يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير

هو مثال للغير^{٢٨٢}.

5

اقول: انه قد اجاب بعض الناس عن الايراد المذكور على قاعدة كيفية
انطباع العظيم في الصغير يجوز ان يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار
آخر كبير هو مثال للغير، فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون
المقدار الصغير حاصلًا في مادة الجليدية على انه مقدارها، والكبير حاصل فيها
على انه مقدار شبح الشئ الميصر، ومثاله. واجيب عن هذا بان شبح المقدار
الكبير ومثاله، كجبل مثلا، اذا انطبع في الجليدية لا يمكن ان يجتمع مع ما
يفرض انه اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد وهو الجليدية؛ اذ
لو كان كذلك، لم نبق مشاهدة ذلك الجبل مع ترتيبه، ولذا لم يجتمع المنطبع الذي هو
الجبل مع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فيلزم ان يكون كل ما يفرض من جزئه
لذلك الامتداد، فهو في جزئه آخر من الجليدية، وحينئذ لا يخلوا اما ان لا تُفصل
الصورة المثالية على الجليدية او تُفصل. فان لم تُفصل الصورة الشبحية عليها، بل
ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئي، فلا يرى به
الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو. ونحن نرى الاجسام العظيمة كما هي؛ وان
فصلت الصورة الامتدادية الجليدية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت اجزاء
الجليدية باجزائها فلا بد وان يكون لها اجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين،
وحينئذ فقد تجاوز اطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الانسان، فلا
يدرك المرئي الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر في محل، بل المدرك مقدار ما

20

انطبع في الرطوبة الجليدية لا غير . ومن انصف من نفسه تظن لصعوبة انطباع الاشباح وطلان الشعاع المرئي الخارج من العين . وهذه المسألة من القواعد المهمة في هذا الكتاب وستطلع على ذلك في «القسم الثاني» من الانوار، ان شاء الله تعالى .

قال الشيخ،

قاعدة «في حقيقة صور المرايا»

(104) اعلم ان الصورة ليست في المرأة، والا ما اختلفت رؤيتك للشئ فيها باختلاف مواضع نظرك اليها . وايضا اذا لمست المرأة باصبعك، وهي بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك ايضا وبين صورة الوجه مسافة لا يفي بها عمق المرأة على ان الصورة لو كانت فيها لكائن في سطحها الظاهر، اذ هو المصقول منها، وليس كذا . وليست هي في الهواء، وليست هي في البصر، لما سبق من انها اكبر من الحذقة؛ وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرأة كما ظنه بعضهم. فانا قد اطلقنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر^{٢٨٣}، فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئته بجميع هيئة جميع الاعضاء؛ وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك . وايضا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرأة الصغيرة، ان اتصل بجميع الوجه لرؤى على مقداره لا اصغر منه، وان اتصل ببعض الوجه او بعض كل عضو وجه منه فما رؤى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة . ولما امكن ان يرى الراى اصبعه وصورتها، فان الشعاع اذا اتصل بالاصبع واتحد فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة ولا صورة، وليس كذا . وايضا لو كان^{٢٨٤} من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة

^{٢٨٣} يش: ش ١، ل ١ اخرى

^{٢٨٤} يش: ش ١، ل ١، فكان

الكوكب دفعة . وإذا تبين أن الصورة ليست في المرأة ، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرأة ، فعال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحالة صورة المرأة .

ثم إن البصر إذا احسننا به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار ، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض ، فلا بد من ارتسام صورها ، عند هؤلاء ، وصور المسافات التي بينها على سمت واحد ، فكيف يفي به الجليدية واقطارها ؟ فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتي من بعد . وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده .

اقول : ان الحكماء يعنون بالمرأة كل صقيل من اجسام يظهر عنه مقابلة الاشباح والامثلة الروحانية التي لذلك المقابل ، وتلك الصور والاشباح الظاهرة ليست في المرايا ، والا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرتنا اليها ، اذ الوجودات الثابتة في اجسام ، كالسواد وغيره ، لا يختلف نظرتنا اليها باختلاف مواضع نظرتنا ؛ وايضا اذا كان بين سطح المرأة وبين وجهنا ذراع ، ثم لمسنا باصبعنا فاننا نجد بين رأس الاصبع التي ظهرت في المرأة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يفي بها عمق المرأة ، ثم لو كانت الصورة في المرأة ؛ لكانت في سطحها ايضا لأنه هو المصقول ، فوجب ان يكون فيه ، كالسواد والبياض وسائر الاعراض المحسوسة ، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة ، وليس . وليست في البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرأة ، فيكون المرئي هو صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع عن المرأة ، فانما ابطالنا المذهبين ؛ ولا هي في الهواء ، فانه شفاف لا يظهر فيها شئ . قوله ؛ وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرأة^{٢٨٥} .

اقول ؛ يريد ابطال رأي من يرى ان رؤية صور المرايا اثنتا هو بطريق الانعكاس . ويته بوجوده الاول انه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشئ الذي نراه بطريق آخر ، فاننا قد نرى مثال شئ وشيحه اصغر منه بكثير مع تمام هيئة

الاعضاء ، فنرى صورة وجهنا اصغر منه بكثير مع كمال هيئته . الثاني ، لو كانت تلك الصورة المرئية في المرأة هي صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة الى خلاف جهتنا لكنها متوجهة الى خلافها . الثالث ، ان الابصار لو كان يخرج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون ان جميع ما يرى من صور المرايا انما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا الى ما يحاذيها مثلا ، اذا وصل^{٢٨٦} الشعاع الى المرأة رآها 5 واذا انعكس منه الى جسم آخر مقابله رآها معا ، فالشعاع الواحد يرى شيئين معا ، فيتخيل الراي ان أحد الشيئين وراء في الآخر ، فالناظر اذا نظر في مرآة صغيرة فانه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والاعضاء وكمالها ، فاذا انعكست الاشعة من تلك المرأة الصغيرة الى الوجه فان اتصلت الاشعة بجميع الوجه وعمقه لزم ان يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا اصغر منه ، كما هو الواقع . وان 10 انعكست الاشعة منها الى بعض الوجه واتصلت به ، او ببعض كل من اعضائه ، وجب ان لا يرى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة ، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة . قوله: ولما أمكن ان يرى الراي اصبعه وصورتها^{٢٨٧} .

اقل: هذا هو الوجه الرابع في ان رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الاشعة 15 الى المرئي . فاننا اذا نظرنا الى المرأة فرأينا الشئ وصورته الشبحية معا ، وكان الشعاع المصير للشئ الملاقى واحدا ، وجب ان ترى الاشياء واحدا لا اثنين ، ونحن نرى عند نظرنا الى المرأة اصبعنا مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وان كان الابداد شعاعين احدهما منعكس والآخر متاصل ؛ فاما ان يتداخل او يتحداهما متزاج 20 واتصال او يتفرد كل منهما بمحطة من الابصار على سبيل التناوب والتداخل ، وهذا محال . والاتحاد يوجب ان يكون ما يعصره صورة واحدة ، وليس كذلك ؛ وانفراد

كل منهما بحصة وتتاوبهما عليه يقتضى ان يكون المبصر بكل واحد من الشاعين بعض الصورة، وبالتشاعين كلها، وحيث أن يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين، وليس؛ والتتاوب تتاوب ممتنع، والا لكان المرئى واحدا دائما لا على التعمين وتراكم الشاعين لا يقتضى التعدد، بل زيادة ظهوره، ولو كان التراكم يقتضى التعدد لكان اذا نظرنا باحدى العينين الى شئ ثم فتحنا الأخرى 5 عليه رأيناه شيئا، وليس كذا.

قوله؛ وايضا لكان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة الشاع الى الكوكب دفعة^{٢٨٨}.

اقول؛ هذا هو الوجه الخامس الدال على ان رؤية صور المرايا ليست بانعكاس الاشعة، لان الناظر فى الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة 10 ويمتنع ان يخرج الشعاع من العين الى سطح الماء فى آن واحد، فهلزم منه وقوع الحركة لا فى زمان، وعرفت بطلانه؛ واذا ظهر ان الرؤية ليست بخروج شعاع من العين لا بدخوله ولا بانطباع الشبح وان الصور والاشياح الظاهرة فى جميع المرايا ليست فى المرايا ولا فى جسم من الاجسام اصلا ولا كانت الرطوبة الجليدية مرآة، فتكون نسبتها الى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة فيها، 15 فحال الصور التى فرضها هؤلاء القوم فى الجليدية كحال صور المرايا.

ج. قوله؛ ثم البصر اذا حسنا به اجساما على سمت واحد الى آخر^{٢٨٩}.
اقول؛ لما اطل مذاهب^{٢٩٠} الشعاع والانطباع فى الرؤية اطل من يقول بانطباع المرئيات فى الرطوبة الجليدية بوجه آخر استبعاد انطباعها فيها غير ما مر، وهو اننا اذا حسنا بالقوة الباصرة بمصرات كثيرة، هى اجسام عظيمة على سمت واحد 20

^{٢٨٨} ز - فى الماء... دفعة

^{٢٨٩} ز - اجساما... آخر

^{٢٩٠} س، مذهب

بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الاجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبصر، فلا بد من ارتسام صورها واشباحها عند هؤلاء القوم مع صور المسافات التي بينها على سمت واحد في الرطوبة الجليدية، ويستتبع ان تنفى الجليدية واقطارها بذلك؛ فسّر الرؤية البصرية واحوال الصور الظاهرة في المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهي الصور الثلاث التي يأتي ذكرها في هذا الكتاب، فكلها ستأتي مفصلة. وغرض الشئ من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل للسبيل الذي هو بصدد بيانه في قسم الانوار.

قال الشيخ،

حكومة

«في المجموعات وهي الاصوات والحروف»

(105) تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فان الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الانثام. ثم من تشوش الهواء الذي عند أذنه، كان ينبغي ان لا يستمع^{٢٩٩} شيئاً لتشوش المتوججات واختلافها. والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فانه اذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للهمض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي. والفرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشئ، والمحسوسات بهايتها لا تُعرف اصلاً. فان التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، والا تسلسل الى غير النهاية. فاذا انتهت، فليس^{٣٠٠} شئ اظهر من المحسوسات حتى تنتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي النظرية التي لا تعريف لها اصلاً. واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف، فالتعريف فيه اكثر مما

^{٢٩٩} يش، ش، ط، يسع، س، يستمع

^{٣٠٠} ط، ليس، س، فليس

- فى المحسوسات. ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى^{٢٩٣} محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف فى جهات أخرى. فبساط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ أظهر منها، وبها تُعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تُعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فانه بائى تعريف عُرِف، لا يحصل له حقيقة ذلك. 5 وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يُعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصيتها. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستثنى عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أسر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير، وحقيقته انه صوت فقط. وأما الكلام فى سببه، فذلك شئ آخر من انه القلع والقرع؛ وإن الهواء شرطه، وأنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون 10 شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

- أقول؛ ذكر المشافون أن السمع قوة مودعة فى العصب المفروشة على سطح بعض^{٢٩٤} الصماخ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقرع. وساهية الصوت كيفية مدركة بحسن السمع. والحق أن السمع يستغنى عن التعريف، لأنه أقوى المدركات الحسية وأظهرها والمرجى لوجوده تنوُّج الهواء، وليس 15 المراد بالتنوُّج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتنوُّج الماء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والتنوُّج أن كان من مس عنيف، فهو القرع، أو من تغريق عنيف، وهو القلع. وفائدة العنيف أن القطن المقرع أو الصوف اللين لا يظهر لهما صوت. وكذلك الخشبة المفروزة إذا قلعت، وإنما كان القلع والقرع 20 الضيفين يوجبان التنوُّج. لأن القارع يلجئ الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة المقرع بعنف وقى القلع يتولَّج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف. وحدوث

^{٢٩٣} يش ١ ش ١ ط، انها، س: هى^{٢٩٤} ل: - بعض

القلع والقرع على كيفية مخصوصة، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة
فبتأدى ذلك التمزج الى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص،
فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطعات الصوت.

ثم سماع الصوت المشكل بتقطعات الحروف انما يحصل عند حصول
التمزج الى الصماخ. لان صوت المزدن اذا كان على موضع عال فانه يميل من جانب
5 الى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله اليها، ولان من وضع فمه على
انبوية طويلة وكان الطرف الآخر مسدود على اذن انسان وتكلم، فلا يسمعه الا ذلك
الواصل الى انه التمزج دون الحاضرين، فوصول التمزج الى الأذن شرط فى السماع؛
لان الوصول الى الأذن لما لم يكن دفعة، كالرؤية، فلا بدّ من زمان اذ يرى ضرب
القصار فى آن ويسمع صوته بعد زمان، فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء
10 المتمزج الى الصماخ لكانت الرؤية والسمع معا. ثم تجويف الأذن اذا سدّ بطن
السمع قتل عليه بان وصول الصوت الى الصماخ المتمزج لو كان شرطاً فى السماع
لم يسمعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسام له، وإن كانت، فتكون فى غاية
القلّة فبشوش الاسواج الحاملة للصوت بهدمات الجدار، وحينئذ لا تبقى
15 تقطعات الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق.

واجب عنه: بان الجدار الجديد اذ لم يكن فيه مسام فلا سماع، فان
التجربة تشهد ان الحائل كلما كانت منافذه اقل كان السماع اضعف، وكلما كانت
اقوى كان السماع اقوى، وعند عدم المنافذ وجب ان يعدم السماع بالكلمة.
واوردوا بان الهواء العامل للحروف ان تأدى كله الى شخص واحد لم يسمع غيره من
الحاضرين عنده، فان الصوت المخصوص لم يصل الا اليه، وان كان العامل كل جزء
20 من الهواء لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الاجزاء الكثيرة من الهواء الى
الصماخ. واجيب: بان الحروف انما تحدث باطلاق الهواء بعد حبسه، فالتمزج
الفاعل للحروف لا يختص بكل الهواء بعد حبسه فالتمزج الفاعل للحروف لا

تختص بكل الهواء^{٢٩٥} دون اجزائه، بل كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فأي جزء منها وصل الى الصياح بتسويج الهواء حصل السماع، فان الجمع الكثير يسمعون الكلمة الواحدة في آن واحد وسماع بعض دون بعض عند تموجات الرياح لاضطراب بعض اجزاء الهواء دون غيره. هذا حاصل كلام المشائين وتحقيقه.

- 5 وأبطل الشيخ في «حكمة الاشراق» تشكل الهواء بمقاطع الحروف على القاعدة المشهورة معللا بان الهواء رطب في غاية السيلان واللفظ والرقه وهو سريع الانفصال والالتصام لشدة سيلانه ولطفه، فيمنع ان يحفظ شكل الصوت وتقطيعات حروفه، ثم اذا تشوش الهواء الذي عند الأذن لاضطرابه وجب ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها، وليس الامر كذلك. فانا قد نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات وليس لهم ان يعتذروا ويقولوا ان الصوت نفسه يخرق الهواء الذي في طريقه وينفذ فيه لشدة حتى يصل الى باطن الصياح، فيشعر به القوة السامة، فان الهواء الذي عند الأذن اذا تشوش كله لا يمكن ان يبقى للبعض منه قوة النفوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقي.

قوله: وألحق وألقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت^{٢٩٦}.

- 18 أقول: لما أبطل القاعدة المشهورة، وهي تشكل الهواء بمقاطع الحروف التي للصوت، ذكر ايضا ان الترع وألقلع لا تدخل في حقيقة الصوت ولا هما نفسا لوجوه: الاول، انا يمكننا تعقل الصوت بدونهما ولو كان نفسه، وجزءا منه لم يمكن تعقله بدونهما؛ الثاني، ان الصوت باق بعد الفراغ من الترع وألقلع، ولو كان نفسه او جزءا منه، لم يتصور بقاء الصوت بعدهما؛ الثالث، ان الترع وألقلع يمكن ادراكهما بالهرس. واما الصوت، فلا يمكن ادراكه الا بالسمع، فهما 20 مفترقان له؛ وليس الصوت نفس الحركة التموجية الحاصلة من الترع وألقلع لتعقل

^{٢٩٥} ج ١ - قد حيه ... بكل الهواء

^{٢٩٦} ج ١ ط ١ - غير داخل ... الصوت

الصوت والحركة التوجيهية كل منهما بدون الآخر، وإذا لم يدخل القرع والقلع والتوج في حقيقة الصوت وليست نفسه في اسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الاصل المتسم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا يحد المجردات العقلية.

قوله: والصوت لا يعرف بشئ. 5

أقول: قد عرفت ان العلوم بأسرها لا يجوز ان تكون ضرورية، والا لما فقدنا شيئا منها ولا نظرية، والا لدار او تسلسل. فاذن البعض منها ضروري والبعض الآخر نظري ينتهي في الحصول الى ذلك البعض الضروري، لئلا يلزم دور ولا تسلسل. وسأيد جميع المحسوسات من التقسيم الضروري المستغنى عن التعريف، اذ التعريف لا بد من انتهائه الى معلومات لا تفتقر الى التعريف حذرا من التسلسل الغير المتناهي، وإذا كان لا بد من انتهاء التعريفات الى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شئ اظهر من المحسوسات، وهي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات، فجميع علمنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتى من جملة الموجودات ونسميه «جنسا»، والمميز الذاتى ونسميه «فصلا»، والمجروح المركب منهما ونسميه «نوعا»، والمشارك العرضى ونسميه «عرضا عاما»، والمميز العرضى ونسميه «خاصة»؛ وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنى عن التعريف. واما الوجود الذى ذكر المشافون انه مستغنى عن التعريف فان الغبط فيه اكثر من جميع المحسوسات على ما اشرنا اليه، وان كان له تنمة نذكرها في الالهيات. والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والغبط من حيث انها محسوسة او من حيث انها طعم او رائحة او اسود او صوت، وان جاز ان يقع فيها الخلاف من جهات أخرى، ككون السواد او العلاوة او غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جمل لجنسه وجمل لفصله، او هما جعل واحد ١ وغير ذلك مما سأتى ذكر امثاله. 20

- فجميع بسائط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ اظهر منها .
 وتعريف مركباتها بها ، حقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع ؛
 وكذا الازواء والالوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له
 حاسة الذوق والشم ؛ وكذا الكيفيات الاربع وماقى للمحسوسات لمن لا مس له .
 5 فأتا بآى تعريف عرفنا شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك الحاسة لا يمكن
 ان يحصل له حقيقة ذلك المحسوس . وليس فى «المحسوسات حاسة واحدة مما
 يمكن ان يعرف محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصاتها ؛ ومن كان له جميع
 الحواس وهو مستغن عن تعريف المحسوسات ، ومن كان له بعضها فهو مستغن عن
 تعريف محسوسات ذلك البعض ، فالصوت أمر بسيط واحد وصورته فى العقل
 10 كصورته فى الحس فحسب ؛ وحقيقته انه صوت لا غير . فالصوت أسر واحد
 بسيط مستغن عن التعريف وله اسباب وشروط ؛ واسبابه وشروطه فى عالم الحس
 من قريح او قلع او تنوّج الهواء غير الاسباب والشروط فى عالم المثل المعلقة .
 فالصوت أسر كل كالحرارة الكلية التى لها اسباب ثلاثة : الحركة ، والشماع ،
 ومجاورة جسم حار ، وتقع الحرارة فى الوجود الخارجى بواحد منها وليس فى
 15 اسباب الصوت المثلث تنوّج هواء ولا قريح ولا قلع ؛ ولما كانت هذه اسباب الصوت
 عندنا لا نفس حقيقته ولا جزءا منها ، فهى بالضرورة غير الصوت المستغنى عن
 التعريف . وإذا بطل ان يكون تشكل الهواء بمقاطع الحروف شرطا فى حدوث
 الصوت على طريقة المشائين ولا يمنع ان يكون ذلك شرطا بطريق آخر ، وسماى
 تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة فى «القسم الثانى» من الانوار^{٢٩٧} الالهية .
- قال الشيخ :

فصل

«فى الوحدة والكثرة»

(106) الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا

الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكل الى جزئياته . والواحد من وجه

- هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه . فنحفظ هكذا ، وترك التجزئات التى هى مثل
5 قرلنا «زيد وعمرو واحد فى الانسانية» ويكون معناه ان لهما صورة فى العقل
نسبتهما اليها سواء ، وكذا غيرها^{٢٩٨} .

هذا ما اردنا هاهنا ، وقد انتهى به «القسم الاول» .

ولنور النور^{٢٩٩} حمد لا يتناهى .

- 10 اقول: الوحدة والكثرة من المفطريات المستثناة عن التصريف . والواحد لا
يتقسم من الجهة التى بها واحد وان انقسم من غيرها .

«الاول» والواحد المطلق ، هو الذى لا ينقسم من جميع الوجوه لا الى

الاجزاء الكمية ولا الى الجزئيات ، كانقسام الكل الى جزئياته المتكثرة ، ولا الى
الاجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل اصلا ، وهذا كالواجب لذاته .

- 15 الثانى ، الواحد الذى لا ينقسم الى الاجزاء الكمية ولا انقسام الكل الى
جزئياته وينقسم الى الاجزاء الحدية ، كالمقول . فانها فى المشهور مختلفة الحقايق ،
وهى جواهر داخلية تحت جنس الجوهر قلها فصول ، فينقسم الى جنس وفصل
متركبة منها فى الذهن وان كانت فى الخارج بسايط لا تركيب فيها .

الثالث ، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تنقسم قسمة الكل التى

- 20 جزئياته والقسمة الحدية ، كالفوس الناطقة والبشرية التى كل نوعها ينقسم الى
جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل .

^{٢٩٨} طه - وكذا غيرها ، يش: ش: س: + وكذا غيرها

^{٢٩٩} يش: ش: طه: الانوار ، س: النور

الرابع، الواحد الذى ينقسم قسمة كمية بوجهه وينقسم الى اجزاء معنوية
حدية ولا ينقسم نوعه الكل الى جزئيات، كالافلاك والكواكب، فان كل واحد
منها وان انحصر نوعه فى شخصه، فهو من حيث الجسمية ينقسم الى مادة وصورة
وبالوهم ايضا؛ واما الذى يقبل القسمة الكمية، فمما هو احق بالوحدة،
كالافلاك والمناصر، فان الافلاك قبلت القسمة الوهمية، فهي غير قابلة للقسمة
5 الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والمناصر، فالواحد منها يقبل القسمة
بالفعل فى الاعيان.

الخامس، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة، كخط
او سطح او جسم واحد متصل بسيط.

السادس، الواحد بالاجتماع، كالكبرى الواحد .
فهذا كله اقسام الواحد العتقوى.

واما الواحد الغير الحقيقى، فهو اما بحسب شركة اما فى امر ذاتى
محمول، فُسمى الاتحاد فى الجنس «مجانسة»، وفى النوع «مماثلة»؛ وان لم يكن
فى امر ذاتى فُسمى الاتحاد فى الكيف «مشابهة»، وفى الكم «مساواة»، وفى
15 الخاصة «مشاكلية»، وفى الوضع «مطابقة»، وفى النسبة «مناسبة»، كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة . واما الواحد بحسب شركة فى موضوع،
وهى ان تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى، كقولك «الانسان هو الضاحك» او
«الموضوع شخصى»، كقولك «هذا الكاتب هو الضاحك». ومن لواحق الواحد
«الهُو» وهو ان تكون ذات واحدة لها اعتبارات تُشار اليها ان صاحب هذا
20 الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر، كقولك «هذا القائم هو الطويل». ثم
الواحدان لم يمكن الزيادة عليه كخط الدائرة، فهو الواحد التام، والا فهو الناقص،
كالخط المستقيم. والواحد ان لم يُفصل من نوعه ما يمكن ان يحصل شخصا آخر
فهو الواحد التام، والا فهو الناقص، وهو الذى تعددت اشخاصه، فيكون خط

الدائرة ناقصا لهذا المعنى لتعدد اشخاص الدائرة . وذكر الشيخ «الواحد من جميع الوجوه» لانه هو المحتاج اليه وما عداه فهو الواحد من وجه . قال «فتحفظ هكذا او تترك باقى الاقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز» ، كقولك «زيد وعمرو واحد فى الانسانية» و «الانسان والفرس واحد فى الحيوانية» بمعنى أن لها صورة فى العقل نسبتها اليها نسبة واحدة، وهكذا سائر الاقسام على ما ذكرنا بعض احواله .

وهذا آخر «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق»

والحمد لواء العقل وملهم الصواب ، منه المبدأ واليه المآب

تم «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق» للعالم العامل الجيهدى القبلوسى

الفاضل الكامل الولى الصوى الشيخ محمد بن محمود بن محمد الشهرى^{٤٠٠}

شرح «القبس الثاني»
من «حكمة الاسرار»



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



5

الحمد لله مُفيض الانوار العقلية والجواهر النفسية ومرتقيها من الحضوض
الادنى الى الاوج الاعلى، القدوس الذى غرقت ارواح الكاملين فى بحار كبرياته
وتامت افكار المتألهين فى ببداء عجائب مصنوعاته وغرايب مخلوقاته . واشهد ان
محمدا عبده ورسوله الى ذوى الاهواء الباطلة والآراء الجاهلة بشيرا ونذيرا، فارشد
10 الخلائق الى كمال ربييته وهداهم الى كنه الوحيته، صل الله عليه وعلى آله
 واصحابه، ما ناحت الاطيار واورقت الاشجار.

15

وهذا هو اوان الشروع فى
شرح «القسم الثانى» من «حكمة الاشراق»

قال الشيخ:

القسم الثانى فى الانوار الالهية

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها

وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى فى النور وحقيقته ونور الانوار^{١٠١}

وما يصدر منه اولا

وفيه تسعة فصول وضوابط

فصل

«فى ان النور لا يحتاج الى تعريف»

(107) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريف^{١٠٢} وشرحه فهو الظاهر

ولا شئ اظهر من النور، فلا شئ اغنى منه عن التعريف.

سأقول: لما فرغ من اتمام «القسم الاول» من المنطق والمغالطات الواقعة فى العلوم، اتى بعضها طبيعى وبعضها الهى، وقدم البحث عنها، لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بـ «القسم الثانى» كالتروطة لها، فلذلك قدمها وسمى «القسم الثانى» بـ «قسم الانوار»، اذ فيه يبحث عن الانوار المجردة العقلية من الواجب لذاته والعقول والنفوس والانوار العرضية ولوازمها.

وهذا «القسم الثانى فى الانوار الالهية» يشتمل على خمس مقالات، لان

^{١٠١} ل: ١ س: النور^{١٠٢} هـ: ١ ش: تعريف

البحث في هذا القسم اما ان يكون عن حقيقة النور ونور الانوار وما يصدر منه من الوجود ، وهي «المقالة الاولى» في النور وحقيقته» : وان لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور فلا بدّ ان يكون عن هيئة وصفه له ، فان كان ذلك بحثا عن كيفية ترتيب الموجودات من لدن المبدأ الاول ، الى ان ينتهي الى الهبولى ، فهى «المقالة الثانية في ترتيب الوجود» : وان كان البحث عن الصفات وان كانت صفات العقل 5 فهى «المقالة الثالثة في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتقسيم القول في الحركات» : وان كانت صفات الذات فهى «المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها» : وان لم يكن البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن غايات بعض الموجودات فهى «المقالة الخامسة في المعاد والنهوات 10 والمنامات» ، وهى آخر الكتاب .

ثم شرع في الفصل الاول في بيان حقيقة النور ، فقال : ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر : ومعنى «بالظاهر» الظاهر الجلى في نفسه المظهر لغيره ، ولما لم يكن في الوجود شئ اظهر من النور فلا شئ اغنى عنه عن التعريف . فالنور اما ان يكون هو التلهور او زيادة ظهور : ثم الظهور 15 اما ذوات جوهرية بذاتها كالعقول والنفوس ، او هيآت نورانية قائمة بالظهر سواء قامت بالروحاني او الجسماني : والوجود لما كان أمرا اعتباريا فاذا عني به نفس الماهية النورية كان نورا ، والظلمة هى الخفاء : ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورانية والجسمانية والمثالية من ظلمة العدم الى نور الوجود هو الواجب لذاته كان 20 اول باسم «النورية» و«الوجود» ، ومضاهما من غيرهما وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم الى نور الوجود ظاهرة بمعنى انها موجودة في الاعيان ، فيكون الوجود كله نورا من هذا الاعتبار .

قال الشيخ ،

فصل

«فى تعريف الفنى»

(108) الفنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما

يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له .

- ٥ أقول: احتراز بقوله «ولا كمال له على غيره» عن الاضافات المحضة المتعلقة بالغير . وصفات الشئ تنقسم الى ما لا يمرض له نسبة الى الغير . وهى الهيآت المتسكنة فى ذات الشئ : وإلى ما يمرض له نسبة الى الغير ، وهى الهيآت الكمالية الاضافية ، وهى كمالات الشئ فى نفسه ، هى مبادئ اضافات له الى غيره ؛ والثالث الاضافة المحضة . فالغنى المطلق ما لا يتوقف على غيره ، ولا يتعلق به فى ثلاثة اشياء فى ذاته وفى هيآت متسكنة فى ذاته ، كالشكل ، وفى هيآت كمالية للشئ فى نفسه هى مبادئ اضافات له الى الغير ، كالعلم والقدره ؛ والفقير هو الذى يتوقف على غيره ويتعلق فى شئ من هذه الثلاثة وحاصل الفنى المطلق راجع الى وجوب الوجود ؛ والفقير المطلق الى امكان الوجود . وفائدة هذا الفصل انه جعله مقدمة يستعمله فيما بعد .

قال الشيخ؛ 15

فصل

«فى النور والظلمة»

(109) الشئ ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور

وضوء فى حقيقة نفسه . والنور والضوء المراد بهما واحد هاهنا ، اذ لست اعنى به

- ٢٠ ما يمدّ مجازياً ، كالذى يُعنى به الواضح عند العقل ، وإن كان يرجع حاصله فى الاخير الى هذا النور . والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره . وهو النور المعارض ؛ وإلى نور ليس هو هيئة لغيره ، وهو النور المجرد والنور المحض . وما ليس بنور فى

- حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو^{٤٠٢} مستثنى عن المحل ، وهو الجوهر الفاسق ، والى ما هو هيئة لغيره ، وهى الهيئة الظلمانية . والبرزخ هو الجسم ، ويرسم بانه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة . وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور ، بقى مظلماً . وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب . وليس هذا من الاعداد التى يشترط فيها الامكان ، فانه لو قُرض العالم خلاً وفلكاً لا نور فيه ، كان مظلماً 5 ولازمه تنص الظلمة مع عدم امكان النور^{٤٠٤} . فثبت أن كل غير نور ونورانى مظلم . والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلماً الى شئ آخر : فهذه البرازخ جواهر غاسقة ، بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور ، كالشمس وغيرها . وشاركت هذه فى البرزخية بما^{٤٠٥} يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم . فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها ، فيكون نوراً 10 عارضاً ، وعامله جوهر غاسق . فكل برزخ^{٤٠٦} جوهر غاسق .
- (110) والنور العارض المحسوس ليس بثنى فى نفسه ، والا ما افتقر الى الفاسق . فلما قام به ، فهو فاقر ممكن بوجوده ليس من الجوهر الفاسق ، والا لازمه واطرده معه ، وليس كذا ، كيف والشئ لا يوجب اشرف من ذاته ؟ فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة وهياتها الظلمانية . وستعلم 15 ان^{٤٠٧} الهيات الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضاً ايضا وهى خفية ، كيف توجب ما ليس اخفى منها او مثلها ؟ فيتبين ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق ، والا دخل فى هذا الحكم الذى هو على الجميع ، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق .

٤٠٢ الى س : ما هو

٤٠٤ بقى : ش : ط : + فيه ، س : - فيه

٤٠٥ ط : ما : س : بها

٤٠٦ ش : ط : + هو ، س : - هو

٤٠٧ ط : + اكثر ، س : - اكثر

ح^ط اقول: اعلم ان الشئ ينقسم في حقيقة نفسه بالقسمة الاولى الى نور وضوء: والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والمراد بالنور والضوء هاهنا واحد، اذ لا يتنون بالنور المعنى المجازي، كالموضح عند العقل، وان كان الواضح عند العقل يرجع حاصله في الاخير^{١٠٨} الى هذا النور، فان النور هو المظهر، والواضح عند العقل لما كان ظاهرا، عنده فيكون نورا. ثم الوجود اما ان يكون 5 نورا، او غير نور. والنور ينقسم الى ما لا يقوم بذاته، بل يفترق الى محل يشوم فيه، وهو النور العارض المسمى «هيئة»: فقد يكون محله الانوار المجردة العقلية، وقد يكون محله الاجسام النيرة. واما النور القائم بذاته، وهو الذي ليس بمضئ في غيره، فهو النور المجرد والنور المحض: واما ما ليس بنور في حقيقة ذاته اما ان يكون مستغنيا عن المحل، وهو الجوهر الجسماني الفاسق وهو المظلم في ذاته، 10 فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه، اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهي زائدة على الجسمية، وان لم يستغن عن المحل، فهو الهيئة المرضية الظلمانية، وهي المقولات التسع. ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشئيين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة لا جرم سمي الجسم «برزخا» ورسم «الجسم» بانه الجوهر الذي يقصد بالاشارة الحسية. 15

قوله: وقد شوهد من البرازخ.

اقول: اذا اشرفت الشمس والكواكب على الاجسام استنارت واضاءت مهما لم يكن حجاب، فاذا حصل حجاب وزال عنها النور بقيت لا محالة مظلمة. واختلقت الحكماء في الظلمة: فذهب المشايخ الى ان الظلمة عبارة عن عدم النور 20 فيما من شأنه ان يكون متورا وليس الهواء عندهم مظلم اذ لا يمكن عليه النور لشفيفه. واما الحكماء الاقدمين، فيقولون ان الظلمة عبارة عن عدم النور وانتفائه مطلقا دون اشتراط الامكان، فانه لا يلزم كون بعض أسماء السلوب مع الامكان

اسماء الشئ من الاسماء، كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع المواضع كذلك. ويدل على ظلمة الهواء . انّا اذا فتحنا العين فى الليلة المظلمة ولم نر شيئا سمّينا ما عندنا ظلمة، جبلا كان او جدارا او هواء وغير ذلك مما قبل النور او لم يقبله . فلمن ان الهواء مظلم ويدل على ان الظلمة عدم النور فحسب.

5

انّا لو فرضنا العالم خلأ او فلما لا نور فيه كان مظلمًا ولازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه، وليس هذا الفرض مستمرا بالنسبة الى العالم المقروض فيه ذلك. وان استنع بالنسبة الى علله، فعند القدماء من المثاليين كل ما لا نور فيه فيكون مظلمًا: كيف كان؟ فالاعدام التى يشترط فيها الامكان هى الاعدام المقابلة للممكنات. واما الاعدام المطلقة، فلا يشترط فيها الامكان؛ 10 وكل ما ليس بنور فى ذاته ولا بنوراني، مظلم. والاجسام البرزخية اذا انتفى عنها النور لا تحتاج فى كونها مظلمة الى أسر آخر غير عدم النور من امكان او غيره؛ فالبرازخ الجسمانية فى ذاتها جواهر مظلمة وان عرض لها ان تكون متورة؛ فان الاجسام المتورة تنقسم الى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها، كالشمس والكواكب ما عدا القمر، ومنها ما ليس كذلك. فالشمس وغيرها من الاجسام 15 التى لازمها النور شاركت فى الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الاجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، والذى به الاشتراك نفس الجسمية فالذى به المفارقة والامتياز من النورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها، فيكون لا محالة نورًا عارضًا، فيفتقر الى حامل، تحمله هى الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية النيرة من حيث الهيئة النورية العارضة لها. فكل برزخ جسمانى من حيث الجسمية جوهر مظلم 20 والهيئة النورية المحسوسة العارضة للاجسام ليست بعينه فى ذاتها، والا لما افتقرت

- الى الحلول فى الاجسام المظلمة ، فلما افتقرت الى الحلول^{١٠٩} فيها ، فهى مفتقرة فى ذاتها وكل مفتقر ممكن ، فالهيئة النورية ممكنة ، فوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة والا لوجب ان يلازمها ويترد معها ضرورة ملازمة المعلول للملة التامة ، وليس الامر كذلك . ثم العقل يشهد بان جوهر الملة اشرف من جوهر المعلول ، والنور اشرف من الجوهر الجسمانى المظلم ، فممتنع ان يكون الانوار المعارضة 6 فيه للجواهر النافسة الجسمانية معلولة لوجودها ، واذا امتنع ان تكون الجواهر الجسمانية علة للانوار المرضية مع قيامها بذاتها ، فالاولى ان لا تكون الهيئات الجسمانية الظلمانية علة للانوار المفتقرة الى القيام بها . وسيأتى ان اكثر الهيئات الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا ، فكيف يجوز ان تكون علة له ؟ ثم الهيئات الظلمانية خفية فى ذاتها ، فكيف توجب ما ليس اخفى منها من الانوار 10 المعارضة او مثلها فى الخفاء مع ان الملة افضل من المعلول ؟ فيجب ان يكون المغطى لجميع الجواهر الجسمانية انوارها غير ماهياتها وهيئاتها الجسمانية ؛ ثم لو كان المغطى للاجسام البرزخية انوارها يروخ لوجب دخوله فى الحكم الذى على جميع الاجسام من انها لو كانت علة لوجود الانوار المرضية للازمتها ولكان الشئ علة لما هو اشرف منه ، وهما باطلان . فالمغطى للاجسام انوارها هو امر خارج عن 15 الاجسام المظلمة وهيئاتها النافسة وهى الجواهر العقلية .
- قال الشيخ:

فصل

«فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد»

- 20 (111) النوراسق البرزخية لها امور ظلمانية ، كالاشكال وغيرها ، وخصوصيات للقدار ؛ وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ الا ان له شخصا ما

ومقطعا واحدا يتفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، والا تشاركت فيه البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، والا استوى الكل فيها. فله ذلك من هو، اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئة الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ. والحققة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت في تحقيق وجودها الى المخصصات من الهيئات الظلمانية 5 وغيرها. فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات، لا يمكن نكشرها لعدم التميز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصص ذات كل واحد. وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، اذ لو كان كذا، ما^{١١٠} !ختلفت في البرزخ. وقد اختلفت.

والحدس يحكم بان الجوهر الفاسق المته ليس وجود بعضها من^{١١١} 10 بعض، اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة. وستعلم من طريق أخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ. والبرزخ وهياته الظلمانية والنورية، لما لم يكن وجود شئ منها عن شئ على سبيل الدور، لا متنازع توقف شئ على ما يتوقف عليه، فوجوده موجوده فيتقدم على موجدته ونفسه، وهو محال. واذا لم تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة الى شئ جوهر غاسق وهيته نورية وظلمانية، فيكون نورا مجردا. والجوهر 15 الفاسق جوهرية عقلية وغاسقته عدمية؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو في الاعيان مع الخصوصيات.

اقول: الاجسام البرزخية لها هيئات وعوارض ظلمانية، كالاشكال والالوان والظنوم والروائح وغير ذلك من العوارض، ولها ايضا خصوصيات المقادير. فان المقدار، وان لم يكن زائدا على الجسم على ما عرفته الا ان خصوصيات المقادير 20 ومقاطعها وحدودها المنصوصة، وهي التي تتنازع بها المقادير ويتفرد بها مقدار عن

^{١١٠} طء كذلك لما. س: كذا ما^{١١١} يش ا ش ا طء هن. س: من

مقدار؛ وما تختلف به الاجسام البرزخية ليست لها لذاتها، والا لتشاركت فيه
 الاجسام؛ وكذلك ليس حدود المقادير لها لذاتها، والا لوجب استواء الكل فيها.
 فكانت مقادير الاجسام متساوية كلها وليس؛ فلا بد ان يكون لها ذلك من مفيد
 خارجي^{١١٩}؛ ثم الشكل والمقادير الخاصة وغيبرها من الهيئات والعوارض الظلمانية
 لو كانت لذاتها مستغنية لم يتوقف وجودها على وجود الاجسام البرزخية التي هي
 محالها، وكذا لو كانت الجواهر الجسمانية بذاتها غنية لم تفتقر في تحقق وجودها
 الى ما يخصها من الهيئات والعوارض الظلمانية وغيبرها من المخصص الخارجى؛
 فان الجواهر الجسمانية لو غرضنا تجردها من الاشكال والمقادير وغيبرها من الهيئات
 الظلمانية لم يمكن ان تتكرر لعدم المميز من الهيئات المفارقة للمقتضية للتميز والتكرر؛
 واذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيئات العارضة للاجسام ولا الهيئات عن
 الاجسام المظلمة وليس يمكن ان تنفصل ذات كل واحد من الاجسام وهيئاتها
 بالآخر للزوم الدور المستنع وجوده ولا يمكن ان يقال ان مميزات الاجسام البرزخية
 هي الهيئات اللازمة للحقايق الجسمانية بحيث تقتضيها الاجسام لذاتها. فان الامر
 لو كان كذلك لوجب ان لا تختلف الاجسام فيها لكنها مختلفة، فليست الماهية
 الجسمية مقتضية لتهيئات المهيأة،

ثم الحدس الصحيح يحكم بان الجواهر الظلمانية !لمية لا يوجد بعضها
 بعضا، اذ لا اولوية بحسب الحقيقة الجسمية لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس
 على انك ستعرف من طريق آخر ان الجسم لا يمكنه ايجاد جسم آخر. والجواهر
 الجسمانية وهيئاتها لما امتنع ان يوجد كل واحد منهما الآخر على سهل الدور
 لا متناع توقف كل منهما على ما يتوقف عليه الآخر بحيث يلزم ان يوجد كل واحد
 منهما موجوده، فيتقدم على موجوده ونفسه، وذلك محال. واذا لم تكن الجواهر
 المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيئات النورية والظلمانية، فكيفها مفتقرة الى ما هو

خارج عنها من الاجسام والاعراض، وذلك الخارج هو النور المجرد عن المواد بالكلية. والجوهر الفاسق، وهو الذي لا نور فيه، جوهرية أمر عقل على ما عرفت. وشأسته عدمي، فيمتنع وجوده في الاعيان من هاتين الحثيتين، وإنما يوجد في الاعيان مع الخصوصيات من شكل معين ومقدار معين ووضع معين وأين معين، وغير ذلك.

5

قال الشيخ:

ضابط «في ان النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس»

(112) لما علمت ان كل نور شار اليه فهو نور عارض، فان كان نور محض، فلا يشار اليه ولا يحل جسمًا، ولا يكون له جهة اصلا.

- 10 اقول، قد مرّ ان كل مشار اليه اشارة حسية بالذات، فهو جسم. وان كانت الاشارة الحسية اليه بالعرض، فهي الاعراض الجسمانية اما ظلماتية، كالاشكال والمقادير المخصوصة والالوان وغير ذلك؛ واما نورانية، وهي الانوار العارضة، كنور الشمس والكواكب والنيرات وما اشبه ذلك؛ واما اذا كانت الانوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها، وهي الانوار المحضة على الحقيقة فانه لا يمكن الاشارة الحسية اليها ويمكن الاشارة العقلية بصريح العرفان. وما هذا شأنه
- 15 لا يحل الاجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية.

قال الشيخ:

ضابط «في ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد»

(113) النور العارض ليس نورا لنفسه، اذ وجوده لغيره، فلا يكون الا

- 20 نورا لغيره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد. اقول، النور ينقسم الى قسمين؛ الى نور لنفسه وإلى نور لغيره، ونمى يكونه نورا لنفسه ان يكون قائما بذاته مدركا لها غير غائب عنها؛ ويكونه نورا لغيره ان لا يقوم بذاته ولا يدركها؛ والانوار العارضة سواء كانت قائمة بالمجردات او

بالاجسام فليست انوارا لذواتها ، اذ وجودها ليس لذواتها ، بل لغيرها فهي لا محالة انوار للغير التي هي محالها . فاما الانوار المجردة المحضة ، فانها انوار لذاتها لقيامها بذاتها وادراكها لذواتها ، فهي انوار لذواتها لا لغيرها . فكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها .

قال الشيخ :

5

فصل اجمالى

«فى ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد»

(114) كل من كان له ذات لا يفصل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده ؛ وليس هيئة ظلمانية فى الغير ، اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها فضلا عن الظلمانية ، فهو نور محض مجرد لا يشار اليه .

10

اقول : كل من له ذات لا يفصل عنها اصلا ، فهي غير جوهري غاسق جسماني لظهور ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الناقصة الظلمانية عند ذاتها ، ولا يجوز ان تكون تلك التي لا يفصل عن ذاتها هيئة ظلمانية فى الاجسام ، فان الهيئة النورية لما لم تكن نورا لذاتها ، فالاولى ان لا تكون الهيئة الظلمانية نورا لذاتها غير غافلة عن ذاتها ، فلا بد وان تكون الذات التي لا يفصل صاحبها عنها ، وهي الظاهرة لذاتها نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه ولا جهة ولا مكان له .

15

قال الشيخ ،

فصل تفصيلي

«فى ما ذكرناه ايضا»

20

(115) هو ان الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى

ذاته، فإن علمه أن كان بشئ ومثال الانانية^{١١٢} ليس هي، فهو بالنسبة إليها هو والمدرك هو المثال حينئذ، فيلزم أن يكون ادراك الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو، وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، وهو محال، بخلاف الخارجيات؛ فإن المثال وما له ذلك كلاهما هو. وايضا أن كان بشئ أن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وأن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما 5 كان، لا يتصور أن يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه، فإنه يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائدة على ذاته، كانت عفا أو غيره، فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها، فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(116) وانت لا تقيب عن ذاتك وعن ادراكك لها، وأذ ليس يمكن أن

يكون الادراك بصورة أو زائد، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة 10 لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها، فيجب أن يكون ادراكها لها لنفسها كما هي، وأنه لا تقيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك، وما تقيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيآت الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بمضروب ولا أمر برزخي والا ما غابت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجوهرية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة 15 عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل تكون ذاتك نفسها هي. وأن أخذت الجوهرية معنى مجهولا وأدركت ذاتك لا بأمر زائد ادراكا مستمرا، فليست الجوهرية الغائبة عنك كل ذاتك. ولا جزء ذاتك فانا تفحصت، فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو «انانيتك». وفيه شاركك كل من ادرك ذاته وانانيتها. فالمدركية إذن ليست بحقة ولا أمر زائد، كيف ما كان؟ وليست جزوا 20 لانانيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية،

^{١١٢} ين؛ ش؛ + مثال الانانية مع ن؛ في النسخة المشهورة، ومثال الانانية «مع همزة كما على

فيكون مجهولا ، ولا يكون من ذاتك التي شهورها لم يزد عليها . فتبين من هذا الطريق ان الشئبة ليست بزيادة ايضا على الشاعرية^{١١٤} ، فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه معنى يكون للظهور حالا له ، بل هو نفس الظاهر لا غير ، فهو نور لنفسه ، فيكون نورا محضا . ومدركيتك لا شئ آخر تابع لذاتك ، واستعداد المدركية عرضي لذاتك ، وان فرضت ذلك انية تدرك نفسها ، فيتقدم نفسها على 5 الادراك ، فتكون مجهولة ، وهو محال ؛ فليس الا ما قلنا . واذا اردت ان يكون للنور عندك .

(117) ضابط: فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لنوره بذاته ، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته . والآنوار العارضة ايضا ظهورها لامر زائد عليها ، فتكون في نفسها خفية ، بل ظهورها انما 10 هو لحقيقة نفسها . وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور ، فيكون في حد نفسه ليس بنور ، فيظهره شئ آخر ، بل هو ظاهر وظهوره نوريته . وليس كما يتوهم فيقال «نور الشمس يظهره ابعارنا» ، بل ظهوره هو نوريته ، ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس ، لم تبطل نوريته .

اقول: كل شئ قائم بذاته مدرك له فاما ان يكون مدركا لذاته بذاته ، او 15 بغيرها . فان كان مدركا لذاته بغير ذاته فذلك الغير هو المدرك للذات لا بذاته وان يدرك غيره ، وكل من ادرك غيره فله ان يدرك بالفعل انه هو المدرك للغير وهو ادراك منه لذاته ؛ وكل ما دون النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك ذاته ، وليس ذلك الغير جسمانيا فانه لا يدرك المجرد عن المادة الذي هو النفس . والمدرك المجرد

في نسخة مكتوبة من نسخة مقبولة على المصنف ، وفيه الله عنه . مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح . ولهذا ظهر في تلك النسخة «الاتانية» مع ن بعد الالف حيث كان ال «الاتانية» مع همزة بعد الالف

- لا بدّ وأن يكون مجرّداً ؛ ولا نعى بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره ، ويعود الكلام الى الغير المدرك لذاته ولغيره ، اهو مدرك لذاته بذاته ام بغيرها ؟ وليس بالغير ، لتلا يتسلسل الى غير النهاية ، فهي بذاتها لا بغيرها . ولان كل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم انه هو المدرك لذاته بذاته لا ان غيره هو المدرك وهو يديهى يكفى فيه التنبيه والاختار بالبال ، وهو من الضروريات عند الاكدياء 5 والمفتقر الى التنبيه عند غيرهم ؛ فثبت ان كل قائم بذاته مدرك لها فادراكه لذاته بذاته ولا يجوز ان يكون ادراكه بذاته بحصول أثر لذاته فى ذاته لان ذلك الاثر الحاصل من الذات فى الذات ان كان غير مطابق للذات فلا تكون النفس مدركة لذاتها ؛ وان كان الاثر مطابقاً لذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع ان تدرك النفس ذاتها بصورة ، والمثال لذاتها فى ذاتها وجوه : الاول ، ان علم النفس بذاته ان 10 كان بصورة ومثال ، والصورة والمثال الذى فى النفس ليس هو النفس بعينه ، بل صورتها ومثالها وهى زائدة على ذات النفس . ومثال الانانية التى هى النفس غير النفس بالضرورة ، فلو كان ادراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومثال لذاته فى ذاته لزم ان يكون ادراك الانانية بعينها ادراك ما هو هو ، اى ادراك ما هو مثال وصورة له ، وان يكون ادراك القائم بذاته المدرك لذاته ادراك غيره ، وهو محال ، لان كل 15 مدرك لذاته فهو مدرك لمن ما به انانيته لا لصورتها ومثالها ؛ هذا بخلاف الخارجيات التى يدركها بالصورة والمثال ، فالمثال وما له ذلك المثال كلاهما هو المدرك ؛ الثانى ، لو كان القائم بذاته المدرك لها مدركا لها بالصورة والمثال ، فان علم ان ذلك المثال مثال ذاته وصورتها فيكون قد ادرك ذاته لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته وان لم يعلم ذاته وقُرض 20 عالما ، هذا خلف ؛ الثالث ، لو كانت الذات القائمة بذاتها المدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال ان كانت صورة ومثالا للذات من حيث هى مطلقة ، لزم ان لا تدرك الذات المتخصصة من حيث هى هذه الذات المتخصصة . ونحن نتكلم

فى ادراك الذات من الجهة المتخصصة وان كانت الصورة والمثال التى للذات متخصصة، فهو محال. فان كل صورة فى الذات المجردة كلية، فلا تدرك بها الذات المتخصصة الجزئية؛ وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا تدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية.

- 5 قوله، وكيف ما كان لا يتصور ان يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه.
- اقول؛ هذا وجه خاص يدل على ان الشئ القائم بذاته المدرك لها لا يمكن ان يعلم ذاته بأمر زائد على ذاته، سواء كان ذلك الامر صورة ومثالا للذات، او لم يكن، فانه حينئذ على تقدير جوازه يكون صفة للذات. وانت تعلم ان كل صفة للذات فانها زائدة عليها سواء كانت تلك الصفة علما وقدرة او ارادة او غير ذلك من الصفات، واذا كانت الصفة للذات المملولة بالصفة يلزم ان يكون العلم بالذات سابقا على جميع الصفات، فان علم صفة الذات فرع على علم الذات، وحينئذ لا يكون قد علم الذات بالصفات الزائدة المفروضة ان علم الذات بها، وانت، وكل مدرك لذاته، لا يقبض عن ذاته وعن ادراكه لها دائما، واذا بطل ان يكون الادراك للذات بصورة ومثال او أمر زائد فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لذاتها او الغير الغائبة عن ذاتها، فيجب ان يكون ادراك الذات 15 لذاتها، كما هي بنفس ذاتها، ولا يمكن ان تغيب عن ذاتها طرفة عين ولا عن جزئها على تقدير ان يكون لها جزء فانه يتمتع ادراكك الكل بدون جزئه ولما ادركت ذاتي ادراكا مستمرا بنفس ذاتي دون ما يفرض جزء بدني او عضوي، من قلب او دماغ او كبد او غير ذلك من الاعضاء والاجسام والهيئات الظلمانية والنورية، فليست هذه بذاتك ولا جزء من ذاتك. فليس المدرك منا عند الادراك 20 بعضه ولا أمر جسماني والا لم يقبض عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع اعضائه؛ وكلما توهم انه نفس او جزء نفس واستمر شمويتا بذواتنا من غير غفلة ولا زوال، فليست هذه الاشياء شيئا من المدرك. وقد عرفت ان الجوهرية من الاعتبارات

والصفات الذهنية التي لا وجود لها في الخارج، وما قيل إنها الموجود لا في موضوع أو لا في محل، فالوجود أمر اعتباري ولا في موضوع أو محل أمر سلبي ويستتبع أن يكون الأمر الاعتباري أو السلبي شيئا مستقلا تكون الذات المدركة نفسها: وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا، كما هو رأى بعض المشائين، وادركت مع ذلك ذاتك دون أمر زائد على ذلك ادراكا مستمرا من غير غفلة عنها فحينئذ لا تكون تلك الجوهرية المجهولة الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزءا منها. فالحق أن الجوهرية عبارة عن كمال ماهيتها فليس الكمال أمرا مستقلا في الاعيان يكون نفس الذات، فإذا فتشت وتفحصت فلا تجد ما انت به انت إلا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك، وفيه يشاركك كل من أدرك ذاته وانانيته، فالمدركية التي هي نفس الظهور هي حقيقة النفس.

قوله: فالمدركية إذن ليست بصفة.

أقول: يريد بذلك أن ادراك الأنانية المسمى هو عبارة عن نفس الظهور، وهو حقيقة النفس، لا أمر زائد عليها، وإن زاد الادراك على الذات في مواضع أخرى؛ وليست المدركية جزءا لانانيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ؛ وكذلك إذا كانت الأنانية وراء المدركية والشاعرية فتكون مجهولة فلا تكون نفس ذاتك ولا جزءا منها وهي التي شعوري بها مستمر لا يزيد عليها؛ وإذا ظهر أن المدركية غير زائدة على الذات فالشبهة غير زائدة على الذات التي هي نفس الشاعرية، فالنفس الناطقية هي نفس الظهور وهو الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوص، فإنه ليس معه خصوص بحيث يكون الظهور صفة أو حالا له، بل عن نفس الظاهر لا غير، فيكون نوراً لنفسه، فهو لا محالة نور محض؛ فالظهور حقيقته والظاهر صفته، ومدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك لا نفس ذاتك ولا جزءا منها. وإما اعتماد المدركية، فإنه عرضي لذاتك أيضا خارج عن حقيقتها، وإن فرضت ذاتك إنة موجودة تدرك ذاتها فيلزم أن تتقدم ذاتها على الادراك وكل ما تتقدم ذاته على

- الادراك يكون مجهولا فالذات المدركة لذاتها التي هي عبارة عن الظهور والصفاء والادراك مجهولة، وذلك محال. فاني اعلم بالضرورة اني ادرك ذاتي ادراكا مستمرا لا اغيب عنه وذلك نفس الظهور الروحاني. وان اردت ان يكون للنور عندك ضابط فليكن عبارة عن الظاهر في حقيقة نفسه لنفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته، وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على 5 حقيقته، ولا يمكن ان يكتسب هذا وامثاله بعد ولا رسم ولا يعلم بحجة وبرهان؛ هذا كله في الانوار القائمة بذاتها المجردة عن المواد، واما الانوار العارضة القائمة بالجوهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها، فليس ظهورها زائدا عليها بحيث تكون في نفسها خفية، بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل، فظهورها انما هو بحقيقة نفسها ولا يتبخر ان يظن ان النور يحصل اولا ثم يلزمه 10 الظهور حتى يلزم ان يكون في حد نفسه ليس بنور مفتقر الى شئ آخر من الانوار يظهره، فلا يكون النور نورا، هذا خلف؛ بل هو ظاهر في ذاته وظهوره نوريته لا غير. واما ما يتوهم من ان نور الشمس او غيره من الانوار يظهره ابصارنا فليس بحق، بل ظهوره هو نفس نوريته فانه لو عدم الناس كلهم وجميع الحيوانات 15 الحساسة الباصرة لم يمكن ان يبطل نوريته.

قال الشيخ:

- (118) عبارة أخرى؛ ليس لك ان تقول «انتهى شئ يلزمه الظهور فيكون ذلك الشئ خفيا في نفسه»، بل هي نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشئ من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشئ حقيقة وماهية وعدم الغيبة أمر 20 سلبي لا يكون ماهيتك؛ فلم يبق الا الظهور والنورية. فكل من ادرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته، هذا احدى الطرائق.

اقول: ذكر في هذا «الفصل» ما ذكره في الفصل الذي قبله، لكن ذكره بعبارة أخرى لانه من المباحث الحكمية المهمة، فان بهذا البحث يتحصل للانسان

بصيرة بمعرفة نفسه . فان معرفة النفس اهم الابهات الحكيمية وهى أم الحكمة
 واصل الفضائل ومعرفة دقايق الحكمة واسرار الحكماء المتألهين موقوف على
 معرفتها . كما جاء فى الوحى القديم: «اعرف نفسك يا انسان، تعرف ربك»؛
 وقال النبى صلى الله عليه وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «اعرفكم بنفسه
 اعرفكم به»؛ وقال افلاطون «من عرف ذاته، تأله»؛ وقال ارسطوطاليس «معرفة
 النفس بينه فى كل حق معونة عظيمة»؛ وامثال هذا كثير فى كلام الفضلاء
 المتألهين .

اذا عرفت هذا فنقرر ما ذكره فى العبارة فنقول: ليس كل من له ذات
 مجردة عن المادة ان يقول «ان أنيتى شئ يلزمه الظهور» حتى يلزم من ذلك ان يكون
 ذلك الشئ خفيا فى ذاته . بل هو نفس الظهور والنسوية والصفاء والاشراق لا غير .
 وقد مر أن الشئية والجوهرية من المحمولات العقلية والصفات الاعتبارية وكذا كون
 الشئ حقيقة وذاتا وماهية وامثال ذلك . وقولهم «ان الادراك عدم الغيبة عن الذات
 المجردة عن المادة» فعدم الغيبة قيد سلبى يمنع ان يكون ذات النفس . واذا لم تكن
 هذه الاشياء المذكورة ماهية النفس . فبقى أن تكون نفس الظهور والنسوية . وكل من
 ادرك ذاته فهو نور محض . وكل نور محض فهو ظاهر لذاته . ومدرّك لذاته فالمُدرك
 والمُدرك والادراك هاهنا واحد . كما يكون العقل والعامل والمفعول واحدا . هذا هو
 آخر الطريق .
 قال الشيخ:

حكومة

«فى ان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته
 لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين»
 (119) ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ والمواد . لم يلزم
 الا ان يكون طعما لنفسه لا غير . والنور اذا قُرض تجرده يكون نورا لنفسه؛

- فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك، ولا يلزم ان يكون الظلم عند التجرد ظاهرا لنفسه بل طعما لنفسه فعصب. ولو كفى في كون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ، كما هو مذهب المشائين، لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها، اذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أخرى، اذ لا هيولى للهيولى، ولا تغيب عن نفسها، اذ عُنِيَ بالغبية بعدها عن 5 نفسها؛ وان عُنِيَ بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين كون الشئ مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيآت، فهب ان الهيآت منعتها المادة، فالمادة ما الذى منعتها. واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التي سموها 10 «صورا». والصور اذا حصلت فهنا، ادركناها، وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهر ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا. فلا شئ في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمَ ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن العوالم والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على انا بينما حال الجوهرية والشيئية وان امثالهما 15 اعتبارات عقلية؟

- (120) ثم قال هؤلاء ان مهدع الكل ليس الا مجرد الوجود. واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع^{١١٥} حاصلها الى نفس الوجود. اذ التخصص انما هو بالهيآت الجوهرية كما سبق، فليس شئ هو نفس الماهية مطلقا، بل اذا ثبت خصوص^{١١٦}، فيقال له انه ماهية او موجود. والهيولى لا تيقن الا ماهية ما او 20 وجود ما؛ فاقتزارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودا ما، فكان واجب

١١٥ ن ا س د هرجج

١١٦ ط، س د بحث خصوص

الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا^{٤١٧}؛ وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضا في الهيولى، لانها موجود فحسب؛ ويطلان هذه الاقاييل ظاهر. فثبت ان الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا قُرض النور العارض مجردا، كان ظاهرا في نفسه لنفسه. فما حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه حقيقته^{٤١٨} حقيقة النور المفروض مجردا. فان «الهُوَ هُوَ»^{٤١٩} 5 ينمكس وأسا برأس.

اقول: يريد ان يبين ان الادراك ظهور الشئ لذاته او كونه نورا لذاته. ويطل مذهب المشائين القائلين بان الادراك عبارة عن كون الشئ مجردا عن المادة؛ والا لزم عند فرض الهيات الظلمانية مجردة ان تكون ظاهرة لذاتها. فكانت نورا لذاتها، فأنّا اذا فرضنا الطعم مجردا عن المواد الجسمانية لا يلزم ان يكون طعما 10 بخلاف النور، فأنّا اذا فرضناه مجردا عن المواد الجسمانية^{٤٢٠} كان نورا لنفسه. وحيث لا يلزم ان يكون ظاهرا لنفسه. وهو الادراك. فان كل ظاهر لنفسه فهو مدرك. ولا يلزم ان يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه، اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور، بل الذى يلزمه ان يكون طعما لنفسه فقط؛ وذذهب المشائين انه يكفى في كون الشئ شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ 15 الجسمانية، ولو كان ذلك حقا، كما زعموا، لزم ان تكون الهيولى الاولى الشئ اثبتها شاعرة بنفسها مدركة لها، فان الهيولى على رأيهم لما لم تكن هيئة لغيرها، بل كانت ماهيتها لها وهى مجردة عن هيولى أخرى، فانه لا هيولى للهيولى. لزم ان تكون شاعرة بذاتها ومدركة لها فلا تتعب عن نفسها اذ عُنَى بالقبية بعدها عن نفسها وعدم خلوها عن الهيولى وان عُنَى بعدم القبية الشعور بالذات. فليس 20

^{٤١٧} يش؛ ش؛ - تعالى ان يكون هكذا

^{٤١٨} ل؛ - انه ... حقيقته

^{٤١٩} ل؛ - الجسمانية

بصحيح . إذ لا يرجع الشعور في المفارقات العقلية الى عدم الغيبة . بل الحق ان عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور بالذات على هذا التقدير . فان بعض الحكماء عرّف العقل انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة وهذا أولى من قولهم ان التمثل حضور الشئ للذات المجردة عن المادة فان الشئ لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه ، فهو اعم . وكان عند جماعة المشائين كون الشئ مجرداً عن المادة هو 5
غير غائب عن ذاته هو ادراكه .

ولقائل ان يقول: ان المادة نفسها كما اعترفوا به انه يحصل تخصصها بالهيئات الجسمية فهب ان الهيئات العرضية الجسمية منعها المادة التي هي حالة فيها عن التجرد عن المادة وعدم الغيبة الذي هو عبارة عن الادراك ، فالمادة نفسها ما الذي منعها عن ذلك وهي مجردة عن مادة أخرى وماهيته لنفسها ، فيجب ان لا 10
تغيب عن ذاتها فان عدم الغيبة ، كما سرّ ، هو عدم بعدها عن ذاتها . فيلزم ان تكون مدركة لذاتها ولما يحلّ فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشائون بان الهيولى انما تتخصص بالهيئات التي تُسمّى عندهم «صوراً جوهرية» ؛ والصور اذا حلّت في ذواتها وحصلت لنا ادراكها ، وليست الهيولى في ذاتها الا شيئاً ما مطلقاً او جوهراً ما اذا قطعنا النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما هو رأيهم اللازم عنه 15
ان لا يكون شئ قى حد ذاته اتم بساطة من الهيولى الاولى . لا سيما اذا أخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع ، كما قالوا ان الجوهر موجود لا في موضوع والموجود أمر اعتبارى والباقي أمر سلبى ، وسائر الصور والاعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى ، فلم يبق الا شئ ما مطلقاً على ما يلزمهم وهي مجردة عن المادة ، فذاتها حاصلة لذاتها فلمّا ادركت ذاتها بسبب هذا التجرد عن العوامل والأجزاء 20
وشدة بساطتها ؟ ولمّا ادركت الصور الجوهرية والهيئات العرضية الحالة فيها ؟ على انك عرفت ان الجوهرية والشيئية والوجود وامثالها كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان . فيكون الهيولى اللازم ان يكون على رأيهم شيئاً ما مطلقاً

او جوهرا مّا أمرا عقليا ولان الحائيّة والمعلّية فرع الوجود والتسميز، فكيف يجوز حلول الصورة التي يقولون بها في شئ مّا مطلقا غير معين ؟

ثم ان جماعة المشائين قالوا ان الواجب لذاته تعالى مهدع الكل ليس الا مجرد الوجود، فانهم يصرحون بانه وجود محض، اذ وجوده عندهم نفس ماهيته؛

واذا تنحصت عن الهيول وفتشت على رأيهم يرجع حاصلها وحقيقتها الى نفس الوجود، فان التخصص عندهم انما هو بالهيآت الجوهرية كما عرفت ذلك؛ وليس شئ في الوجود يكون هو نفس الماهية مطلقا وجميع الموجودات انما توجد وتثبت بخصوصياتها المعينة. فيقال ان الشئ ماهية او موجود معين. واسا الهيول على

رأيهم فلا تبقى الا ماهية مّا او وجودا مّا غير معين، واذا كانت الهيول على ما يزعمون مفتقرة الى الصور الجوهرية، فاقتقارها ان كان لنفس كونها موجودا مّا؛

والواجب لذاته لما كان نفس الوجود، فيصدق عليه كونه موجودا مّا ويجب افتقاره الى الصور كالهيول، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ثم الواجب لذاته تعالى لما كان تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات لشل هذه البساطة المذكورة في الهيول ان حقيقتها ترجع الى انها موجود مّا؛ والواجب لذاته نفس الوجود المحض فكان

يجب ان تكون الهيول عاقلة لذاتها، والاشياء أيضا لانها موجود مّا، لا غير، وطلان هذا بين. فثبت بهذا البيان الواضح ان كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه وظاهر لنفسه، وبالعكس ان كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته.

واسا النور العارض اذا فرضنا مجردا عن المواد كان قائما بذاته، فهو ظاهر في نفسه لنفسه؛ ويلزم من هذا ان يكون كلما كانت حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه فحقيقته النور المفروض مجردا عن المحال والمواد بالكلية، فان «الهُر» هو» ينمكس كما عرفت واسا برأس.

قال الشيخ:

فصل

«فى الاتوار واقسامها»

- (121) اننور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، والى نور فى نفسه وهو
 لغيره. والنور العارض عرفت انه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وان كان نوراً فى
 نفسه، لان وجوده لغيره. والجوهر الفاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا لنفسه على ما
 عرفت. والحياء هى ان يكون الشئ ظاهراً لنفسه، والحي هو الإدراك الفعّال،
 فالإدراك عرفته. والفعل ايضاً للنور ظاهر، وهو فَيَاض لذاته^{١٢٠}. فالنور المحض
 حى وكل حى فهو نور محض. والفاسق ان ادرك ذاته كان نوراً لذاته، فلم يكن
 جوهرًا غاسقًا. وان اقتضى البرزخ او غاسق ما من حيث هو كذا الحياة والعلم،
 لكان يجب على مشاركته ذلك، وليس كذا. وان عُرض للجوهر الفاسق حياة وعلم
 لهيئة زائدة كان على ما سبق؛ وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما
 سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فانه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شئ اذ لا بد
 لمن يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فانه لا يشعر بغيره من لا
 شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا
 الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها الا
 لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شئ قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ.
 فان كان شئ ما مدركاً منهما لذاته، فلا يكون الا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ.
 فان البرزخ والهيئة شيان لا شئ واحد، ودرت انه غير ظاهر فى نفسه.
 اقول: يريد ان يتكلم فى بقية الانوار المجردة وعلّة ادراكها لذاتها وغيرها
 فى الهيئات النورية وغيرها من البرازخ والهيئات وعلّة عدم ادراكها لذاتها ولغيرها
 وما يتعلق بذلك. فنقسم النور الى نور فى نفسه لنفسه، وهذا شأن الانوار المجردة

^{١٢٠} طه بالذات، س، لذاته، بش، د + فى بعض النسخ، فانه غياض بالذات

العقلية، فإنها موجودة في نفسها في الاعميان وهي مدركة لذواتها وظاهرة لانفسها فلا تغيب عن نفسها؛ وإلى نور هو لغيره، وهي الانوار المارضة التي هي لمحالها لا لانفسها فهي وإن كانت انوارا في انفسها لظهورها واشراقها في نفس الامر. فليست انوارا لانفسها بمعنى كونها لانفسها وظهور قواها لذواتها اذ وجودها لتغيرها فلا تكون مدركة لانفسها. واما الجواهر الجسمانية الفاسقة، فلما لم تكن ظاهرة في 5 انفسها لعدم النورية فيها من حيث الجوهرية الجسمية لم تكن ظاهرة لانفسها، فلا تكون مدركة اصلا، لا لذواتها ولا لغيرها. والحياة لما كانت عبارة عن كون الشيء ظاهرا لنفسه، وكان الحي هو الإدراك الفعّال والإدراك على ما مرّ هو ظهور ذات الشيء لذاته، والفعل من خاصية النور الظاهر فانه فيأخض الذات لذاته، فيلزم ان يكون النور المعص هو القائم بذاته المجرد عن الحوامل حيا، وكل حي لا بدّ وان 10 يكون نورا محضا.

واما الجوهر الجسماني الفاسق، فيمتنع ان يكون مدركا لذاته اذ لو ادرك ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته، فلم يكن جوهرًا جسمانيًا غاسقًا، وقُرض كذلك، هذا خلف. ولو اقتضى الجسم البرزخي، او جسم ما، من حيث الجسمية 15 الحياة والعلم لوجب حصول الحياة والعلم لكل ما يشاركه من الاجسام ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وليس الامر كذلك؛ ولا يجوز ان يقال اننا نفرض الحياة والعلم للجوهر الجسماني الفاسق لا لذاته، بل لهيئة حائلة في ذاته زائدة عليه، لاننا نقول تلك الهيئة الحائلة في ذات الجسم ان كانت ظلمانية، فليست ظاهرة بذاتها ولا لذاتها، فلا تكون هيئة ولا مدركة لذاتها، فكيف لا يكون الجسم الجمادي وهي غير حية ولا عالمة حية وعالمة 2 وان كانت تلك الهيئة الحائلة في الجسم نورية عرضية له، فهي وان كانت ظاهرة في نفسها لتنويرتها، فليست ظاهرة لانفسها، فانها نور لتغيرها لا لانفسها، فليست حية ولا عالمة، فلا يكون الجسم بسببها حيا عالما. وإلى هذا أشار بقوله «وان قُرض للجوهر الفاسق

حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق»، وايضا تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها نورا لغيرها لا لنفسها، فلا تظهر ذاتها لذاتها وان كانت ظاهرة في نفس الامر وليست ظاهرة للجسم. فانه لما كان في نفسه مظلما فلا يمكن ان يظهر له شئ اذ ان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره في نفسه، وظهور نفسه لنفسه، فانه لا بد لمن يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور في نفسه اذ يمتنع ان يشرح 5 بغيره من لا يشعر بذاته. ولما كانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لا نفسها وكذلك الهيئات لا يظهر لانفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة، على التفصيل الذي سبق بيانه، فلا يمكن ان يحصل من الجسم والهيئة امر ظاهر لنفسه ومدرك لها.

ثم الهيئة لما كان وجودها لغيرها ام يحصل منها ومن الجسم شئ يقوم 10 بنفسه، بل القائم منهما بنفسه هو الجسم البرزخي لا غيره؛ فان كان شئ منها مدركا لذاته، فليس ذلك الا ما له ذاته منهما وهو الجسم البرزخي، فان الجسم والهيئة شيان لا شئ واحد، وقد عرفت انه غير ظاهر في نفسه، فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدركة لذاته ولا لغيره وهو المطلوب.

قال الشيخ: 15

(122) ايضاح آخره نقول يجوز ان يكون شئ يظهر الشئ لغيره، كالنور 20 المعارض للمحل، وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. واذا كان الشئ يظهر امرا لغيره ينبئ ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده امر ما. واذا قرر هذا، فنقول، لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفس ذلك الشئ على ان يصير به الشئ ظاهرا عند نفسه، اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه 20 عن نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شئ ما اهدا. كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك، وهو

محال^{١٢١}. والبرزخ خفى لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شئ.

(123) وايضا من طريق آخر؛ لو اظهره عند نفسه شئ لظهره النور وكان

كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيا، وليس كذا. وإى خصوص هو جد

للبرزخ بهيئات ظلماتية لا يوجب ان يظهره نور عند نفسه. فيقرر^{١٢٢} من جهة

أخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مآ ولا جوهر وغاسق مآ.

اقول؛ هذا ابضاح آخر لما مضى فى فصل المتقدم من العلوم الشريفة

المخرجة التى لا يطلع عليها الا المتألهون من الفضلاء بهيئة أخرى واضحة.

فقال؛ يجوز ان يظهر شئ لغيره شيئا آخر، كالتور المرضى الحال فى محل، كنور

الشمس والكواكب والنيران المظهرة للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها، ولا

يلزم من ظهورها فى ذاتها واطهارها لغيرها الا شيئا ان تكون ظاهرة لذاتها

ومدركة لها، ثم اذا كان شئ اظهر شيئا لغيره فلا بد وان يكون ذلك الغير الذى

اظهر عنده الا شيئا ظاهرا فى نفسه حتى يصح ان يظهر عنده شئ.

اذا عرفت هذه القاعدة، فاعلم انه لا يجوز ان يكون شئ يظهر شيئا

لنفس ذلك الشئ، حتى يصير به الشئ ظاهرا عند نفسه، فانه لا اقرب من نفسه

الى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه، واذا كان خفاء نفسه على نفسه لنفسه،

فيمتنع ان يظهر نفسه لنفسه شئ ما اهدا، كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه

ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل اظهار غيره نفسه لنفسه، والتقدير خلاف ذلك.

والاجسام الظلماتية لما كانت ذواتها خفية على انفسها، فلا يمكن ان يظهرها شئ

عند انفسها بحيث تكون مدركة لذواتها. واما الانوار المجردة العقلية، فسيأتى

فيها ذلك كما عرفت.

قوله؛ وايضا من طريق آخر.

^{١٢١} شئ ١ ط ١ - وهو محال. س، + وهو محال

^{١٢٢} ط، ويقرر س، فيقرر

اقول: هذا ايضاح آخر متعلق بالمعنى المذكور المتقدم، وإنما ذكر هذا البحث وكرره عبارات مختلفة وبالع في ايضاحه لانه بحث مهم هو والذي قبله والذي بعده: ومن لم يبرق فهم هذه المعاني ولم يتيسر له فليس يحكمهم، ولا يستحق اسم الفيلسوف. قوله: «لو اظهره عند نفسه شئ لا يظهره النور» يشير الى ان الاجسام التي ذكر انها لا يمكن ان يظهرها شئ عند نفسها، اذ لا اقرب من 5 انفسها وقد خفيت انفسها على انفسها، فكيف يظهرها عند انفسها شئ آخر ولو اظهرها عند انفسها شئ لوجب ان يظهرها النور الذي هو في نفسه ظهور، وكان يلزم من ذلك ان يكون جميع الاجسام المستتبيرة ظاهرة لانفسها ومدركة لذواتها، فكانت حية، وليس الامر كذلك. فإي خصوص فرضناه 10 للاجسام بسبب عوارض وهيئات جسمانية ظلمانية، فان ذلك لا يقتضي ان يظهرها والا لاظهرها الانوار العرضية لانفسها حتى تكون ظاهرة عند انفسها. وقد ظهر من طريق آخر ان كل ما ظهر نفسه لنفسه فان ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما عرضية ولا جوهر جسماني ما مطلق، بل ظهور الشئ لنفسه يستدعي ان يكون نوراً لنفسه وظاهراً بنفسه لنفسه قائماً بها والجسم وهيأته ليس كذلك.

«قال الشيخ»:

قاعدة «في ان الجسم لا يوجد جسماً»

(124) وإذا دريت انك في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد البرزخ، فإذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقتصر عن ايجاد البرزخ، فالاولى ان يقتصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ^{١٢٢}.

اقول: يريد ان يبين ان الاجسام لا توجد عن الاجسام، ويبان ذلك ان النفس الناطقة، التي هي جوهر نوراني مجرد عن المادة، مدرك لذاته واظهره حتى ان

بعض النفوس ربما بلغ الغاية في الكمال ومع ذلك فإنه لا يقوى ولا يقدر على
 إيجاد جسم ظلماني، وإذا كان هذا النور الجوهري الحي الفاعل يمجز عن إيجاد
 جسم برزخي فالأولى أن يمجز الجسم الظلماني الميت ويقتصر عن إيجاد الجسم،
 ولأن الإيجاد ظهور من العدم إلى الوجود، وكيف يظهر الجسم جسما ويخرجه من
 العدم إلى الوجود؟ وهو غير ظاهر لنفسه ولا مدرك لها ويمتنع الإيجاد لمن لا
 شعور له ولا ادراك، فإن الإيجاد يستدعي الحياة والادراك^{١٢٤}.
 قال الشيخ:

فصل

«في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية

هو بالكمال والنقص لا بالنوع»

(125) النور كله في نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان
 وبأمور خارجة عنه^{١٢٥}، فإنه ان كان له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه، كان
 جوهرًا غاسقًا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورًا في نفسه. وإن كان
 أحدهما نورًا والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية، وهي أحدهما.
 وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

أقول، هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكيمة ومن اشرف مواقع الانظار
 الالهية؛ فادعى ان النور كله في نفسه حقيقة واحدة لا تختلف الا بالكمال
 والنقص وأمر خارجة عن الحقيقة النورية؛ فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرًا
 أو عرضًا. وهرهان ذلك ان الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة؛ غير مختلفة
 لكان لها جزئان وهو اقل ما يمكن من تركيب النور منهما. فلا يخلو اما ان
 تكون حقيقة كل واحد من الجزئين نورًا فلا تختلف الحقيقة النورية، وإن كانا غير

^{١٢٤} ل: - اقول يريد ... والادراك

^{١٢٥} ط: - عنه

نورين في حقيقة نفسيهما فيكونان اما جوهرين جسميين مظلّمين ، او هيتين مظلّمتين ، او احدهما جسما ظلمائها والآخر هيئة ظلمانية . فالجسوع المركب منهما لا يكون نوراً في نفسه ، فان كل مركب مما ليس بنور يمتنع ان يكون نوراً وان كان احد الجزئين نوراً والآخر ليس بنور فليس له مدخل في الحقيقة النورية فلا يكون جزءاً ، وفرض كذلك ، هذا خلف . فالتور كله ، جوهره وعرضه ، حقيقة 5 واحدة لا تختلف بالتنوع بل بالكمال والنقص ، وسيأتي الفارق بين الانوار على التفصيل .

قال المشايخ ان الانوار المجردة العقلية كل واحد منها نوعه في شخصه ، كالافلاك والكواكب والنفوس البشرية ، نوع آخر ؛ وكل واحد من نفوس الافلاك والكواكب كذلك ، وحجتهم في تكثر الانواع العقلية بالتنوع انها لو كانت من نوع واحد ، فليس كون البعض على البعض آخر اولى من العكس لاستوائهما في الحقيقة النورية فلو تخصص البعض بالعلم دون الآخر كان ذلك ترجيحاً من غير مرجع ، واجهب عنه ؛ ان ذلك انما يلزم عند اتفاق القول في النوع مع رتبة الوجود وهو الكمال والنقص ، ولما كانت متفاوتة في مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص ، فهكون كمال ذلك يقتضى ان يكون على ونقص هذا يقتضى ان يكون معلولاً ، فان 15 النور التام على لوجود الناقص دون العكس ، وذلك ليس ترجيحاً من غير مرجع . وان ارادوا باختلاف النوع ان اختلاف النوع بالكمال والنقص في نفس الماهية ليس بامر خارج عنها ، بل ذلك نفس الحقيقة ، فلا مشاحة في ذلك بعد العلم بانها اختلاف الكمال والنقص ليس كاختلاف النصول المتنوعة الخافرة لما به الاشتراك .

قال الشيخ ؛

فصل

«ايضا فى اختلاف الانوار المجردة»

(126) ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة^{٤٦٦}، والا

ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها. وذلك الغير اما ان يكون هيئة فى النور المجرد، او النور المجرد هيئة فيه، او كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان^{٤٦٧} هيئة فى النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشئ لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة فى العقل، فالحقيقة لا تختلف به؛ وان كان النور المجرد هيئة فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض، وقد فُرض نوراً مجرداً، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائماً بنفسه^{٤٦٨}، فليس احدهما محل الآخر ولا الشريك فى المحل، وليسا يبرزخين ليمتزجا او ليتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر، فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق.

اقول: ذكر فى هذا الفصل طريقاً آخر يدل على ان الانوار المجردة عن المواد سواء كانت نفساً او عقولاً ليس بينها اختلاف بالحقايق، اذ لو اختلفت بالحقيقة لزم ان يكون كل واحد من تلك الانوار المجردة فيه نورية وغيرها. وذلك الغير الذى ليس بنور لا يخلو اما ان يكون هيئة وعرضاً فى ذلك النور المجرد، او يكون النور المجرد هيئة فيه، او يكون كل واحد منهما قائماً بذاته مستقلاً، فان كان ذلك الغير هيئة فى النور المجرد كان خارجاً عن حقيقته لان هيئة الشئ وعرضه لا يمكن حصوله فيه، الا اذا وجدت ماهية وتحققت مستقلة فى العقل حتى يوجد فيها بعد ذلك، وحيث لا يلزم ان لا تختلف الحقيقة به اصلاً. وان كان

^{٤٦٦} ط: فى الحقيقة. س: بالحقيقة

^{٤٦٧} ط: + هو

^{٤٦٨} يش: ش؛ ط: بذاته. س: بنفسه

النور المجرد هيئة وعرضا في ذلك النهر، فلم يكن النور مجردا، بل كان جوهرًا ظلمانيا فيه نور عارض، وفُرض مجردا، هذا خلف. وإن كان كل واحد منهما قائما بذاته فلم يكن أحدهما محلا للآخر ولا شريكه في المحل وليس بهما ليمتزجا وينفصلا، فليس لأحدهما تعلق بالآخر. فظهر أن الأنوار المجردة عن أنوار الجسمانية لا تختلف بالعقايق.

5

قال الشيخ:

(127) الإيضاح آخره إذا تبين أن انانيتك نور مجرد ومدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة العقايق، فوجب أن يكون الكل مدركا لذاته، إذ ما يجب على شئ يجب على مشاركته في الحقيقة، هذا طريق آخر. وإذا علمت ما سبق أولا، استغنيت عن هذه الوجوه.

10

أقول: قد ظهر من الأبحاث السابقة أن انانيتك، وهي نفسك للناطق، وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه. وأن الأنوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وأن اختلفت بالكمال والنقص، فوجب أن تكون جميع الأنوار المجردة مدركا لذاتها، لأن ما يجب على شئ يجب على ما يشاركه في حقيقته. وقد عرفت أن الكل مشترك في الحقيقة التورية وحاصل هذا الإيضاح أنه استدل على مشاركة النفس الناطقة للأنوار المجردة العقلية في الحقيقة على أن كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لا يدرك النفس انانيتها. فهذا طريق آخر غير الطريق الذي قبل، فإنه بين فيه أن الأنوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة. وأنت إذا عرفت ما سبق من البحوث في الفصول السابقة استغنيت عن هذين الوجهين.

20

قال الشيخ:

قاعدة «في أن موجد البرازخ مدرك لذاته»

(128) فلما كان واجب جميع البرازخ نورها ووجودها نورًا مجردا، فهو حي مدرك لذاته، لأنه نور لنفسه.

اقول: يريد أن يبين أن الواجب تعالى مدرك لذاته . وببانه ان واجب الوجود لذاته لما كان راحب جميع البرازخ الجسميه نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيات الجسمانية النورية والظلمانية ناقصة عن رتبة اليجاد لا فتقارها الى القيام بالقهر، فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة، فيكون لها مدركا لذاته لانه نور لنفسه . 5
قال الشيخ؛

فصل «فى نور الانوار»

(129) النور المجرد اذا كان ناقرا فى ماهيته، فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الفاسق الميت، اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا فى جهة، 10
وانى يفيد الفاسق النور؛ فان كان النور المجرد ناقرا فى تحققه الى نور قائم، ثم لا تذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات المتضمنة فيجب ان تنتهى الانوار القائمة والمعارضه والبرازخ وهياتها الى نور ليس ورائه نور، وهو نور الانوار، والنور المحيط، والنور 15
القيوم، والنور المقدس، والنور الاعظم الاعلى، وهو النور القهار، وهو الفنى المطلق، اذ ليس ورائه شئ آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بأس يفرض انه لازم بالحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا يعارض غريب كان ظلمانيا او نوريا، فانه ليس ورائهما مخصص. وان خصص احدهما نفسه او صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالمخصص، ولا يتصور التجهين 20
والاثنية الا بمخصص. فالنور المجرد الفنى واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شئ ولا يقهره ولا يقارمه شئ اذ كل قهر وقوة وكمال مبتفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار

العدم ، فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ، ولم يترجع تحققه من نفسه على ما دريت ، بل يبرجح ، فلم يكن يقتضى حقا ، فيحتاج الى غنى مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهى السلسلة .

اقول: يريد اثبات الواجب لذاته ووحدانته وراثته عن صفات انتقص

- وامتناع العدم عليه ؛ فذكر ان النور مجرد عن المواد انجسمية ، اذا كان محتاجا 5
وفقيرا في ذاته ، فيمتنع ان يكون احتياجه الى الجوهر الجسماني المظلم الميت بحيث يكون علة له . فان العقل الصريح يشهد بان العلة اشرف من المملول واتم منه من جميع الجهات لا في جهة واحدة ، فكيف يجوز ان يوجد الجوهر الفاسق الجسماني الميت النور المجرد الذي هو افضل منه واشرف واتم ذاتا ؟ فالنور المجرد ، اذا كان 10
فقيرا في ذاته وتحققه ، فيجب ان يكون فقره ذلك الى نور مجرد قائم بذاته ، وهكذا هذا النور المقتدر اليه مقتدر الى نور آخر مجرد قائم بذاته ؛ ولا تذهب هذه الانوار المجردة القائمة بذاتها الى غير النهاية لثريتها واجتماعها ، على ما عرفت ، ان السلسلة المترتبة المتجمعة اجزائها في الوجود يجب نهايتها ، فلا بد وان تنتهي السلسلة المولدة من الانوار المجردة والمعارضه والجواهر الجسمانية وحياتها الى نور 15
مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراثته نور اصلا هو افضل الموجودات واشرفها واظهرها واجلاها وواضحها ، وهو نور الانوار ، والنور الاتم المحيط بجميع الانوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال اشرافه وطفه ، وهو النور الحقيقي العظيم الشديد الذي لا نهاية نظوره واشراقه وقوة لماته ، وسائر الانوار بالنسبة انه اشعة ضعيفة وانوار شفافة حاصلة من اشراقات شمسه ومستفادة من لمان نوره ، فلا نور 20
في الحقيقة الا نوره ، ولا وجود الا وجوده ، فهو النور المقدس والنور الاعظم الاعلى القهار لجميع الانوار لشدة اشراق النور الضمير المتناهي شدة وقوة والانوار المجردة العقلية كلها اشعة نوره غير منقسفة عنه ، بل متحد به نوعا من الاتحاد والنور العالي محيط وشتمل عليها ضرورة اشتغال النور الاشد واحاطته بالاضمف ،

فتصير كأنها جوهر واحد ، لأنها أنوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها وهي
 لشدة نوريتها وصفاتها وقوة اشراقها ولعانها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر ،
 ومن غاية لطافتها وقوة شفيفها وشدة صفائها ونوريتها يختارها المقل ولا يجول
 فيها الخيال ، ولقوة اشراق ذواتها النورية لا تنفذ فيها الاوهام الكثيفة ؛ وبالجمله
 لشدة نوريتها وقوة اشراقها ولطفها ودقتها وانفراط ظهورها وجلالتها يتجافى عنها
 5 الحواس وتبوا عنها القوى ، بل أكثر النفوس لا تصل الى ادراكها .
 قوله : وهو الفنى المطلق .

أقول : يريد أن يبين برهان وحدانية الواجب وما يتعلق بذلك ، فذكر انه
 «هو الفنى المطلق» . وعرفت ان الفنى هو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال
 لذاته الى غيره على الاطلاق ، وكذلك قيد الفنى المطلق لئلا يكون غنيا من وجه
 10 فقيرا من آخر . وقوله : «وهو الفنى المطلق» ، اذ ليس وراءه شئ لانه لو كان وراءه
 شئ من مراتب العلية لافتقر اليه ، فلم يكن غنيا مطلقا ، وفرضناه كذلك لانتهاه
 السلسلة الممكنة اليه . فلا يكون وراءه شئ ، فيكون لا محالة غنيا مطلقا . والفنى
 المطلق هو الذى لا يستغنى عنه شئ ، اذ لو استغنى عنه شئ لكان فقره الى الفنى
 15 اولى بالفنى من فقره ويلزم من الاستغناء ان يتغنى عن الفنى المطلق ما هو الاول .
 فهو عادم كمال وكل كذا يفتقر الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا
 مطلقا ، فلم يستغنى عن الفنى المطلق لا يستغنى عنه شئ وكل غنى مطلق لا بد
 وان يكون ملكا مطلقا والا لما كانت ذات كل شئ له اذ الملك من له ذات كل شئ ،
 فاذا لم تكن ذات كل شئ له استغنى عنه بعض الاشياء ، وحينئذ لا يكون غنيا
 20 مطلقا ، وفرضناه كذلك . وهذا يدل على وحدانية الواجب لذاته ، اذ هو غنى مطلق
 اذ لو كان فى الوجود غنيا مع انها نوران مجردان لم يكن اختلافهما فى الحقيقة
 النورية ، لما عرفت ان الانوار غير مختلفة بالحقيقى ، فاذا اشتركا فى الحقيقة
 النورية المجردة لا بد بينهما من سيمز ، ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما

- اشتركا فيه من النورية المجردة فان ما به الامتياز مقاير لما به الاشتراك ، ولا يجوز ان يكون المميز بينهما أمرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما في ذلك اللازم الموجود فيهما ، ولا يعارض غريب ظلماني او نورى ، اذ لا مخصص وراهما يخص احدهما بذلك . وان خصص احدهما نفسه ، او صاحبه . يلزم ان يكونان قبل التخصيص موجودين متعينين ، لا بالمخصص . وهو محال . اذ لا يمكن التمين والاتينية الا بالمخصص المتمتع الوجود . فالنور المجرد الفنى المطلق لا يتصور ان يكون الا واحداً ، هو نور الانوار المحض والنور الاشد الاقهر الاظهر الذى هو نفس الظهور العقل الشمسى شمس عالم العقل واصل الانوار والاضواء والاشراق . لا ثانى له في الوجود المستثنى لقاية كماله عن غيره وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة عن لمعانه الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام اثنى هي اكتف الاشعة الظهورية وهياتها ، فكلها محتاجة في الوجود ودونه اليه ومنه وجودها . ولما ظهر انه ليس في الوجود الا واجب واحد ، فلا ندّ له فان الندّ عندهم هو المثل المساوى له من جميع الوجود ؛ ولا واجب لذاته في الوجود الا هو . فلا هو الا هو ، وهو اتم الموجودات واكملها . فلا ندّ له بوجه ولا ضدّ له . فان الضدين هما الذئتان المتماقتان على موضوع واحد وانهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له ؛ وعلى اصطلاح العامة الضدّ هو المساوى في القوة المانع . وجميع الموجودات معلولة للواجب لذاته ، فلا ضدّ له على هذا الاصطلاح ؛ ولما تفرّ عن الابعاد الحجيية الموجبة للجهة ، فلا جهة له ولا اشارة حسية اليه الا بصريح المعرفة ؛ ولما لم يشارك الاشياء في معنى جنسى . فلا فصل له ولا جزء له في العين ولا في الذهن ، فلا حدّ له ؛ ولما كان منفصل الحقيقة عن غيره بذاته ، فلا لازم له يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا وصول للعقول اليه من هذا الطريق ؛ فلا تعريف رسمى له يقوم مقام الحدّ ؛ وهو القاهر بشدة نوريته وكمال نوره لكل شئ دونه ولا يمكن ان يقهر ، ولا يقاومه شئ ، فان كل قهر وقوة وسطرة

وكمال في الوجود فهو مستفاد، منه بدء كل^{١٢٩} باد وإليه اوية كل آتب. ولا يمكن
العدم على نور الانوار الواجب لذاته، اذ لو كان يمكن العدم لكان ممكن الوجود
وكل ممكن الوجود لا بد له من مرجع، فان ترجيع الشئ دون مرجع محال،
وحيث لا يمكن ان يتراجع وجود الواجب لذاته على عدمه من نفسه، بل يقتصر الى
مرجع يرجع جانب الوجود على جانب العدم، فلا يكون غنيا مطلقا فيفتقر الى
غنى آخر مطلق هو نور الانوار المنتهية اليه سلسلة الموجودات الممكنة. فالواجب
لذاته نور الانوار العقلية يتمتع عليه العدم، وذلك هو المطلوب.

قال الشيخ؛

(130) وايضا من طريق آخر؛ الشئ لا يقتضى عدم نفسه، والا ما

تحقق. ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواء تابع له. واذا لا
10 شرط له ولا مضاد له، فلا يبطل له، فهو قيوم دائم. ولا يلحق نور الانوار هيئة
ما نورية كانت او ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(131) اما اجمالا: فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه، للزم ان يكون له

في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها، فيتركب، فليس بنور محض. والهيئة
النورية لا تكون الا فيما يزداد بها نورا؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة، فكان
15 ذاته الفنية مستنيرة بالنور الفافر العارض الذي اوجبه هو بنفسه، اذ ليس قوته ما
يوجب فيه هيئة نورية، وهو محال.

(132) اجمال آخر؛ هو ان المنير أنور من المستنير من جهة اعطاء ذلك

النور، فتكون ذاته أنور من ذاته، وذلك مستنع.

اقول؛ يريد ان يبين ان الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح ان يثبت
20 له صفة بهيئته. وتقرير ذلك ان الواجب تعالى لو جاز عليه العدم، فلا يكون
المقتضى لعدمه نفس ذاته، والا لما امكن ان يتحقق وجوده ولا يعدمه غيره من ضد

او ممانع او شرط ، فانه تعالى وحداني الذات من جميع الوجود؛ ولا ضد ولا ممانع له مبطلة . فان ما سواء تابع له ولا شرط له في ذاته ليتصور عليه المدم بسببه ، فهو الواجب لذاته النور الاول والباقي والحي الدائم القويم القائم بذاته القائم به جميع الموجودات ولا يتصور ان يلحق الواجب لذاته نور الانوار هيئة عرضية سواء كانت نورانية او ظلمانية ، ولا يمكن ان يكون في ذاته صفة بوجه من الوجوه .

5

اما من جهة البيان الاجمال ، فلان الهيئة الظلمانية لو حلت في ذاته لزم ان يكون له في حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضي حلولها في ذاته ، فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع ان كل مركب يقتدر الى كل واحد من اجزائه ، وكل كذا يكون ممكنا وان كانت الهيئة التي في ذاته نورية ، فهو محال ايضا . فان الهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها ضياء ونورا والواجب لذاته نور جميع الانوار العقلية والنفسية والعرضية ، فلو اسكن ان يستتير بهيئة نورية لزم ان تكون ذاته المستتيرة بالنور الذاتي مستتيرة بالنور الفقير المارض الذي اقتضاه هو بذاته ، لانه ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه . فعلم انه لا يمكن حصول هيئة نورية فيه ؛ فعلم انه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية ولا نورية ولا صفة تقتضي تكثرا في ذاته بالنتقرير المذكور .

15

قوله : جمال آخر .

اقول : هذا اجمال آخر في الهيئة النورية لا تحمل في ذاته ، اذ لو حلت النورية العارضة في ذاته المستتيرة مع ان المتتير ، اعنى الهيئة النورية^{١٢٠} ، انور من المستتير من جهة اعطاء ذلك النور ، فيلزم حينئذ ان تكون ذاته انور من ذاته ، وذلك محال . فنور الانوار تعالى وتقدس لا يحل فيه ولا تغالطه هيئة نورية ولا ظلمانية ، بل هو الواحد المطلق من جميع الوجود نور الانوار المحض الذي لا يخالطه شئ اصلا من عموم وخصوص .

20

قال الشيخ:

(133) طريق^{٤٢٦} تفصيل: هو ان نور الانوار لو اوجب بنفسه هيئة، لفعل

وقبل. وجهه الفعل غير جهة القبول. فلر^{٤٢٧} كان جهة الفعل بعينها جهة القبول

لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل؛ وليس كذا.

فيلزم ان يكون فيه جهتان؛ جهة تقتضي الفعل وأخرى القبول؛ ولا تسلسل الى
غير النهاية فتنتهي الى جهتين في ذاته.

(134) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين. لما

عرفت، ولا احدهما نور غني والآخر نور فقير. فان^{٤٢٨} الفقير ان كان هيئة يعود

الكلام اليه؛ وان لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فرض جهة في

ذاته وذلك مستتح. ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لعود هذا^{٤٢٩}

الكلام بعينه^{٤٣٠}. ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا، فيكون

كل واحد منها^{٤٣١} غير متعلق بالآخر فلا يكون في ذاته نور الانوار ايضا. فثبت

ان نور الانوار مجرد عما سواه، ولا ينضم اليه شيء ما، فلا^{٤٣٢} يتصور ان يكون

أبهي منه. ولما رجع حاصل علم الشئ بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته^{٤٣٣}، وهو

النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بنورها، فنور الانوار حياته وعلمه بذاته لا

يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد.

٤٢٦ يش؛ ش؛ ط؛ + آخر. س؛ - آخر

٤٢٧ يش؛ ش؛ ط؛ ولو. س؛ فلو

٤٢٨ يش؛ ش؛ ط؛ لان. س؛ فان

٤٢٩ ط؛ لان يعود. س؛ لعود هذا

٤٣٠ يش؛ ش؛ ط؛ + ايضا

٤٣١ يش؛ ش؛ ط؛ - منها

٤٣٢ ط؛ ولا. س؛ فلا

٤٣٣ يش؛ بذاته

اقول: هذا طريق مفصل في ان الواجب لذاته ليس له هيئة ولا صفة متقرة في ذاته، اذ لو جاز وجودها فاما ان تكون واجبة او ممكنة، لا جائز ان تكون واجبة لوجهين: الاول، ما عرفت ان لا واجبان في الوجود: الثاني، ان جميع الصفات ممكنة في ذاتها مفتقرة الى محلها وكل ممكن، فلا بد له من علة، وليس علة الصفات المتقرة في ذات الواجب لذاته نفس ذاته، فيكون قابلا لتلك الصفات وفاعلا لها. وجهه الفعل غير جهة القبول لوجهين:

اولهما، ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والخصم يسلمه: واما القبول للقابل فلا يكون في غيره، ينتج من الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول.

الثاني، ان الجهة الفاعلية ربما اقتضت الوجوب وتكون له علة تامة معطية للوجود والقابلية، لا تكون علة تامة ولا معطية للوجود وانما تقتضي التهيؤ والاستعداد، للجهة التي تقتضي الوجوب غير التي تقتضي الاستعداد.

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب ان يكون الوجود مبطلا للقوة التي اقتضتها القابلة، اذ الشئ الواحد لا يطل بنفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية، اذ الاستعداد لا يلقى عند وجوب الشئ فهما متغايران: ولان جهة الفعل لو كانت بعينها جهة القبول امتنع صيرورتهما اثنين، كما ان الواحد لا

يصير اثنين، اذ لو اتحدت الحثيتان لم يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول، وعرفت انفكاكهما، فليست الجهتان واحدة. ثم هاتان الجهتان المتغايرتان ان كانتا داخليتين في الذات الواجبة مقومين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجوه مركبة من الاجزاء الذاتية، وهو محال. وان كانتا خارجيتين من النوازل المفارقة لزوم ان يكونا مستفادين من غير الذات الواجبة، فيكون ذلك الغير مؤثرا في تلك الذات الواجبة، وهو محال. وان كانتا من اللوازم فيعمد الكلام في ان المفيد لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك بهجتين متغايرتين عائد الكلام الى الجهتين الاخيرتين، وهكذا الى غير النهاية، وهو محال. فهجب

الانتهاء الى جهتين داخليتين في الذات، فيتركب الواجب لذاته، وهكذا ان كانت
الجهتان مركبتين من الداخل والخارج، فالواجب لذاته كما كان وحداني الذات،
فهو واحد من جميع جهاته، فليس له صفة حقيقية متغيرة في ذاته ولا حقيقة
يلزمها اضافة لان تغيرها يقتضى تغير الذات.

- قوله: ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا،
اقول: ذكر طريقا آخر في نفى الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق
المذكور للمشائين، وتقريره ان تلك الجهتين لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نورا
غنيا على الاطلاق لما عرفت، ان لا نورين غنيين في الوجود، ولا ان يكون
احدهما نورا غنيا والآخر نورا فقيرا، فان النور الفقير ان كان هيئة في النور الغني
عاد الكلام السابق اليه في ان علة لا يجوز ان تكون نفس الذات ولا أمرا خارجا
عنها، وان لم يكن هيئة فيه كان مستقلا بالقيام بذاته، فلا يكون جهة في ذات
الواجب، وفرضناه جهة في ذاته، هذا خلف. ولا يجوز ان يكون احدهما نورا
غنيا والآخر هيئة ظلمانية، لعود الكلام المتقدم بعينه اليه، ولا ان يكون احدهما
جوهرها جسمائها والآخر نورا مجردا غير متعلق احدهما بالآخر، فلا يكون ذلك
الجوهر الجسماني في ذات الواجب لذاته، وهو المطلوب. فتقرر من هذا ان نور
الانوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم اليه شئ من الاشياء، بل هو النور
المحض المطلق الذي لا يتخصص بشئ اصلا، وما عداه لمعة نور ذاته او لمعة عن
لمعته وشرر عنه، وهو اجمل الاشياء واحسنها وابهى الموجودات واكملها، ولا
يمكن ان يكون في الوجود اتم منه ولا ابهى. فقد عرفت ان حاصل علم الشئ
بنفسه راجع الى ظهور ذاته لذاته وهو الثورية المحضة، وهي التي لا يكون ظهورها
بغيرها، بل ظهور ذاتها بذاتها، فنور الانوار يلزم ان يكون حياته وعلمه بذاته لا
يزيد على ذاته، بل هو نفس ذاته، كما عرفت تقريره في كل نور مجرد ان ظهوره
لذاته هو نفس ذاته وهو علمه وحياته الغير الزايد على نفس الذات، كما سلف

بہانہ مفصلاً .

قال الشيخ:

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

وفىها فصول

فصل

5

«فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه
من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد»

(135) لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من المظلمات كان

جوهراً او هيئتها ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، فذاته تصير مركبة

10 مما يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبين لك استحالة ، بل الظلمات لا تحصل

منه بغير واسطة ، وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ،

ولا يحصل منه نوران فان احدهما غير الآخر ، فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء

الآخر ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما . وهذا يكفى فى حصول كل شيئين منه .

كيف كانا . وفى التخصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين . ثم يعود الكلام الى

15 ما به الافتراق والاشتراك بينهما ، فيلزم جهتان فى ذاته ، وهو محال .

اقول: يريد ان يبين فى هذا الفصل ان الواجب لذاته ، وهو نور الانوار ،

الواحد من جميع الوجوه ، لا يصدر عنه ، من حيث هو واحد ، الا واحد بالعدد .

فلا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهراً او هيئة

عرضية ولا نوران من غير واسطة . وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه ؛

20 وانما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحد الحقيقى فان كل ما كان علة لأمرين

متعددين فى ذاته تركيب باعتبار جهة وشرايط مختلفة كعدد الآلات والقوابل .

وبرهان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد: اذ لو جاز صدور «ج» و «ب» عنه

لم يكن واحدا حقيقيا ، وإتالي باطل ، فالقدم مثله . ويبان اللزوم ان الاثنين لا تحصل الا باختلاف الحقيقة او بالشدة والضعف او بالعرض المتفارق والأشيان المختلفان بالعرض المتفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما ، والا لم تحصل الاثنينية . فاذا افاد الصادر العرضي المميز بين الاثنين وافاد كلا منهما يصدر عنه اشان مختلفين ، اما بالحقيقة او بالشدة والضعف . وإذا اختلف مقتضى اختلاف 5 الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء ، فتتركب العلة الصادرة عنها «ج» و «ب» . فان المطلولات اذا تساوت نسبتها ان عللها الموجودة يجب ان تتساوى في جميع الامور الموجودة لها . والمطلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة ، لكانت واحدة لا تتكرر فيها ، فانه اذا كانت نسبة المطلولات الى عللها الموجودة لها واحدة 10 ويجب اتعادها في جميع الاشياء ، وحينئذ لا تتميز المطلولات بعضها عن بعض فلا يمكن وجودها . وانما تكثرت افعاثا ، فلم يصدر عنا الا شئ واحد مع تكثر الجهات فينا بسبب العلاقة البدئية ، وطلان التالى ظاهر

هذا هو البرهان العام الذى لمحصل المشائين في ان الواحد من جميع الرجوه لا يصدر عنه الا واحد ، اذ لو صدر عنه اثنين على الطريق الذى في الاشراق وكان احدهما نورا والآخر غير نور مآ جسم او هيئة . واقتضاء النور غير 15 اقتضاء الظلمة ، اذ النور والظلمة مختلفتان فيفتقران الى جهتين ان كانتا من ذاتيات الواجب لذاته لزم تركبه مما يوجب النور ويوجب الظلمة ؛ وان كانا من عوارضه فيفتقران الى جهتين يعرود الكلام اليهما انهما من ذاتيات الواجب لذاته ، او من عوارضه . فاما ان يتسلسل في تلك الجهات العرضية الى غير النهاية ويلزم تركب 20 الذات الواجبة ان كانت الجهتان من الذاتيات ، وهما محالان . فطم انه لا يحصل منه ذاتان مختلفتان بالحقيقة ، كالنور والظلمة ، جواهر كانت او اعراضا . وان الاجسام الظلمانية وهيئاتها لا تحصل منه الا بواسطة .

قوله؛ وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضى غير النور.

اقول: هذا بيان بطلان القسم الثاني، وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجوه الواجب لذاته. وتقريره انه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران، فاقضاء احدهما غير اقضاء الآخر اذ لو اتخذت جهة اقضاء «ج» و «ب» لصدق عليه انه اقضى «ب» يصدق صدور «ب» و«ج» عنه، وصدق ايضا انه لا يقتضى «ب» لصدق ان اقضاء «ج» غير اقضاء «ب» ويلزم من اتحاد جهة 5 الصدور، بل ان يصدق النقيضان على شئ واحد، فتكون الجهة المقتضية لـ «ب» غير مقتضية لـ «ج»، وذلك محال. ولاننا اذا حملنا على احد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر، فنقول: ان احد الاقتضائين ليس اقضاء الآخر يلزم تغاير المفهومين وهو ان اقضاء «ج» غير اقضاء «ب» فان المفهومين لو اتحدا لزم ان يحمل الشئ على نفسه، وهو محال؛ وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، 10 فيكون الشئ الواحد الحقيقي الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقى، بل هما شيان شمدان وشئ واحد موصوف بصفتين متغايرتين وجهتين مختلفتين، هذا خلف. وهذا البرهان كان فى امتناع حصول شئين منه كيف كانا سواء كانا نورين او ظلمتين او نور او ظلمة.

قوله: وفى التفصيل عنه لا بدّ من فارق.

اقول: معناه اذا صدر عن الواجب لذاته اثنان كيف كانا؟ فلا بدّ من فارق بين هذين الاثنين، اذ لو اشتركا فى جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية؛ والمقدر خلافه، فلا بدّ من ان يشتركا فى شئ كالجوهرية، او النورية، او المرضية، او غير ذلك؛ وحينئذ يفتقران الى مميز ولما كان ما به الاشتراك والاشتمال أسريين متغايرين، فيعود الكلام اليهما فى انهما يفتقران الى جهتين مختلفتين فى ذات 20 الواجب لذاته؛ فاما ان يكونا من ذاتياته او من عوارضه ويلزم اما تسلسل الجهات التى فى ذات الواجب لذاته وذهابها الى غير نهاية، او تركب ذاته المقدسة التى ايسر ما فى الموجودات، وكلاهما محالان على ما مرّ تفصيله.

قال الشيخ:

فصل

«فسي أن أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد»

(136) وإن فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، والا تعددت

- جهاته على ما سبق. والانوار المجردة المدركة والمعارضة لكثرتها ظاهرة؛ فلو صدر
 5 منه ظلمة لكاثت واحدة، وما وجد غيرها من الانوار والظلمات^{٢٢٩} والوجود يشهد
 ببطالانه. فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة ولا امكان
 نحصول ظلمة من غاسق او هيئة ولا نودين، فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد.
 ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار، فتهتدد جهات
 نور الانوار مع ما بُرهن من ان الانوار سيمًا المجردة غير مختلفة الحقائق. فاذا
 10 التمييز بين نور الانوار وبين نور الاول الذي حصل منه، ليس الا بالكمال
 والنقص، وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا تكون كالنور المفيد في
 الكمال، فالانوار المجردة حكمها كذا. والانوار المعارضة قد يختلف كمالها
 وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستمداده، كحائط واحد يقبل النور من
 الشمس ومن السراج، او ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس،
 15 وبين ان الارض تقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج، او ما يقبل
 من السراج، ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت
 المفيدين هاهنا. وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب
 القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح^{٢٣٠} او الارض^{٢٣١} فان الذي
 20 يقبل البلور او الشبح مثلاً اتم. فالنور^{٢٣٢} المنجرد لا قابل له؛ فما وراء نور

^{٢٢٩} ط: الظلمة، س: الظلمات^{٢٣٠} ط: والارض، س: او الارض^{٢٣١} ط: والنور، س: فالنور

الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله . وكمال نور الانوار لا علة له ، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص .

(137) سؤا: ماهية النورية من حيث هي لا تقتضى الكمال ، فتخصصها

بنور النور ممكن معلول ؟

5 جواب: هي كلية ذهنية لا تخصص نفسها بخارج ، وما فى العین شیء واحد ليس اصل وكمال ، وللهذه اعتبارات لا تتصور على المعنى .

(138) وما قيل «ان القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكم قد

سبقت الاشارة اليه . بل الانوار المعارضة على الانوار المجردة ، التى سنشير اليها .

يكون التفاوت بينها من وجهين ، رتبة الفاعل والقابل . فثبت ان اول حاصل بنور

10 الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماء بعض الفهلوية «بهن» .

فالنور الاقرب فقير فى نفسه غنى بالاول . ووجود نور من نور الانوار ليس بان

ينفصل منه شيء ، فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام ، وتعالى

نور الانوار عن ذلك ، ولا بان ينتقل عنه شيء اذ الهيات لا تنتقل وعلمت استحالة

الهيات على نور الانوار . وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس ليس

15 الا انه على موجود به فحسب . فهكذا ينبغي ان تعرف فى كل نور شارق عارض

او مجرد ، ولا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم .

اقول: لما ظهر ان الواجب لذاته واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه

الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك الواحد عرضا ، فان العرض لا يكون علة لما يمد

من الجواهر والاعراض متقدما عليها ولا جسما ، فانه مركب من الهيولى والصورة

20 ويجعل احدهما غير جعل الآخر ، فيلزم ان يكون لفاعله جهتان مختلفتان ، وعرفت

امتناعه ولا يجوز صدور الهيولى والصورة عنه وحده ، فيتقدم احدهما على الآخر ،

وهو محال ، ولا نفسا والا لتقدمت على الجسم . ثم اذا فرضنا وجود جسم

ظلمانى عنه ، فيمتنع ان يحصل منه معه نور لما عرفت ، ان اقتضاء النور غير

- اقتضاء الجسم الظلماني فيحتاج الى جهات في ذاته متعددة، وهو محال. لكن الانوار المجردة العقلية والعارضة كثيرة، فلو امكن صدور الجسم الظلماني عنه لكان واحدا فلم يوجد غيره من الموجودات النورية والظلمانية، والوجود يشهد بخلافه. فالواجب لذاته، وهو نور الانوار المجرد الواحد. لما لم يجز ان يحصل به على وحدته الحقيقية كثرة بوجه ما وامتنع حصول ظلمة جسمية من جسم او هيئة عرضية، وكذلك لا يحصل منه نوران لافتقارهما الى جهتين متغايرتين في ذات الواحد تعالى. وظهر فساد. فارب ما حصل من نور الانوار تعالى وتقدس نور مجرد واحد عقل سماء المشائين «عقل الكل»، اما انه عقل لمجرد العالم او لانه علة الفلك الاعلى وعقله ونفسه، ويسمونه جرمه «جرم الكل» وحركته «حركة الكل» لشمول جرمه وحركته لجميع الاجرام، والحركات الداخلة تحت حركته، ويسمونه بعض الاوائل بالعرض الاول. لانه اصل جميع الممكنات واشرفها واقربها اليه. اذ لا واسطة بينه وبينه ولا يمتاز هذا النور العقل من نور الانوار بهيئة عرضية ظلمانية في ذاته النورية مستفادة من نور الانوار ليلزم منه كثرة جهات نور الانوار، وهو محال. مع انك قد عرفت ان الانوار المجردة العقلية لا يمكن ان تختلف بالحقايق، وانما هو نوع واحد، والتمييز بينهما بالكمال والنقص وهو خارج عن التمييز العقل والمرضى وهو راجع في الحقيقة الى الزيادة في الذات الكاملة ولما كان النور المستفاد من المحسوسات لا يكون في الكمال والشدة كالنور المفيد، كما هو الحال في النور الشمس وشعاعها. فكذلك يكون الحكم في الانوار المجردة العقلية. فان النور المجرد المستفاد من نور الانوار، وان كان اشد نورية واشراقا واعظم كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار المجردة العقلية، فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار^{١١٤} بل لا يشبه نوريته واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي شدة واشراقا وكمالا وسناما ومجدا وعظمة

وجمالا وجلالا . بل الحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام الشفافة التي لا لون لها ولا نور الى نور الشمس ، فهو تعالى يمتاز عن جميع الانوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وخفاء غيره بالنسبة اليه . واما الانوار العارضة للاجسام فقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفرد عند اتحاد القابل واستمداده لقبول الانوار العرضية ، كالحائط الواحد القابل لنور الشمس 5 والكواكب والشموع ، فان الاشعة وان اتحد محلها فكل واحد يمتاز عن الباقي بسبب علته الفياضة له . وكذا الشعاع الشمسي اذا وقع على الارض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاعا آخر واصلب شعاع آخر من سراج ، فان التمايز بينها ايضا بسبب المفرد . فان الارض تقبل الشعاع من الشمس اتم مما 10 ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها ، فالتفاوت بين تلك الاشعة ليس الا لتفاوت المفردين المتعددين وقد يكون الفاعل المفيض للنور العرضي واحدا ، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل . فان قبول الشبح لشعاع الشمس اتم من قبول الارض وقبول البلور اتم مما يقبله الشبح هذا في النور العارض . فاما النور 15 المجرد عن المادة ، فلا قابل له لجوهرية وقبالة بذاته . فنور الانوار وهو المفيض لجميع الانوار والاجسام والاعراض بواسطة وبغير واسطة والمطس لكل من الموجودات كماله اللاتقي به كماله لذاته . واما ما عدا الواجب لذاته فكمالته ونقصه يكون بسبب رتبة فاعلة وهو علة كماله . واما كمال الواجب لذاته نور الانوار فهو لذاته لا لعلته اذ ليس وزنه شئ بل هو القاية وانهاية والمبدأ والمداية ، وهو النور 20 المجرد المحض الذي لا يتخالطه ظلمة ولا يشوبه فقر ولا نقص .

قوله: سؤال .

اقول: لما ذكر ان نور الانوار يمتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتسامها ، اورد عليه بان الماهية النورية من حيث هي نور لا تقتضي الكمال ،

وحديثه يكون تخصصها بنور النور ممكن معلول يفترق الى عدة تخصص نور النور بتلك النورية الكاملة .

واجاب الشيخ في اصل الكتاب بان الماهية النورية ، من حيث هي نورية ، حقيقة كلية لا وجود لها الا في الازهان . فلا تخصص من حيث هي كذلك في الوجود الخارجى لا بنفسها ولا بغيرها ، لامتناع ان يخرج ما في الازهان بعينه 5 الى ما في الاعيان . واما النور الذى هو حاصل في الاعيان فهو شئ واحد ليس فيه اصل وشئ آخر هو كمال ، بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا أمر زائد عليها حتى تحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على ذاتها النورية ، فهي معلولة فحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية للممكنة الى مخصص هو موجدتها 10 ومغضها ومخرجها من العدم الى الوجود . واما الماهية الذهنية ، فانها اعتبارات لا يمكن على الماهيات المبنية فان ما في الذهن كلى مشترك فيه بين كثيرين ، وما في العين جزئى لا يوصف بما وصف به الكلى وما قيل ان كلى قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية ، فانه لا يقبل الكمال والنقص اعنى الشدة والضعف ، فهو تحكم خيالى ليس تحكم عقلى ، وقد سبق عدة وجوه تدل على ان الجواهر القائمة 15 بذاته يقبل الشدة والضعف بالكمال والنقص . هذا حكم الانوار المجردة والمعرضة كل منها على الانفراد .

واما الانوار المعرضة ، فالتفاوت بينها وبين الانوار المجردة يكون من

وجهين :

احدهما رتبة الفاعل المفيض لها ، فانها تختلف بالشدة والضعف بحسب شدة المفيد وضعفه .

وثانيهما : رتبة القابل ، فان بعض القوابل من الاجسام اشد قبولا من

غيره ، كالبلور الذى هو اشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الاجسام .

فظهر ان اول ما يحصل من نور الانوار جوهر عقلي واحد ، هو النور
 الاقرب ، والنور الاعظم ، والعاجب الاكرم الاسفها لار ، والحضرة الربوبية وزئیس
 الانوار القدسية ابر الآباء ، وينبوع الممكنات وهو الأمر الاول ، كما قال «وَمَا أَمْرًا
 إِلَّا وَاحِدَةً، كُلِّمَ بِالْبَصْرِ»^{١٤٢} وهو نوره الاعلى وهو اللازم بالحقيقة ، وباقى العقول
 يلزمه بسببه لا يتقوم بتلك اللوازم . وهذا العقل الاول والنور الاقرب هو الذى
 سماه بعض النهلويين «بِهَمَن» ، وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبى عليه السلام ؛
 ان اول ما خلق من الموجودات «بِهَمَن» ، ثم «أُرْدِيَهْشْت» ، ثم «شَهْرِير» ، ثم
 «إِسْفَنْدَارْمَذ» ، ثم «خُرْدَاد» ، ثم «مُرْدَاد» ، وخلق بعضهم من بعض كما يوجد
 السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شئ ؛ وآهم زردشت واستفاد منهم
 العلوم الحقيقية . والنور الاقرب لذاته ممكن وفقير فى نفسه ، واجب
 وغنى بالاول ؛ وحصول هذا النور من النور الاول ليس بان يتصل عنه شئ . فان
 الانفصال والاتصال هما من خواص الاجسام والابعاد ، فان الانفصال عدم
 الاتصال فيما لا يمكن عليه الاتصال . ونور الانوار منزله عن الجسمية وهياتها
 وصفاتها ، وكذلك ليس حصوله منه بانتقال شئ عنه . فان النور المنتقل عنه ان
 كان جوهرًا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه وينتقل ، ثم الهبة يمتنع عليها
 الانتقال بالبيان السالف .

قوله : وقد ذكرنا لك فصلا .

اقول : صدور النور الاقرب الجوهرى والانوار العارضة الاشراقية عن
 الواجب لذاته والمجردات ، جواهرًا كانت او اعراضًا ؛ وكذا حدوث الاشعة من
 النيرات ليس بانفصال شئ منها ولا انتقال ، بل اذا كان الصادر جوهرًا ، فشرط
 حصوله جهة ما فى علته تقتضى ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا
 مكان ؛ وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى ، وان كان هبة عقلية ، فعند استمداد

- النور المجرد القابل لذلك يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المستدعي لذلك حين زمان ولا يحتاج الى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط في الاجسام. واما الاجسام، فحصول الاشعة عليها يحتاج الى المقابلة وعدم الحجاب بين المثير والمستثير، وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بينهما مع توسط الجرم الشفاف، كالهواء، فعند حصول هذين الشرطين افاض العقل هيأته النورية على ذلك المقابل المستعد للتأثر الذي هو كالمراة لظهور تلك الاشعة النورية الجسمية على سطوح الاجسام المقابلة لذلك التأثر. كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة من العقل بلا زمان. ولو كان حصول الاشعة من التأثرات الكوكبية زمانيا لكان اذا اشرفت الشمس من المشرق لم تستضيئ الارض الا بعد زمان طويل بقدر وصول تلك الاشعة بالحركة. فظهر ان الاشعة العقلية، جوهرية كانت أو عرضية، والاشعة الجسانية ليس حصولها بانفصال شئ منها ولا انتقال ولا بزمان بالتقرير الذي عرفته.
- قال الشيخ:

فصل

في احكام هذه البرازخ

- (139) اعلم ان للاشارات في جميع الجوانب غايات، وانه ان لم يكن بروز محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك، وقد تبين لك تهاوى المترتبات المجتمعة الجسمية وغيرها، لكائنات الحركة والاشارة عند عبورها وغروبها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شئ، والعدم لا يتصور لاشارة اليه. وسواء كان محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ كثيرة متألدة، فان كل واحد من هذه البرازخ، وان فرض انه غير ممكن ان تنفصل، فلا بد من ان تكون مؤتلفة، فممكن تأليفها

وانقسامها ، فتتبع الحركة الى لا شئ ولا صوب ، وهو محال . والمختلفات لا بد من حصول افرادها أولا حتى تتركب ، والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة ، ثم يتميز ان كان مما يتقبل ذلك ؛ فلا بد من المحيط الغير منفصل الواحد المتشابه ما يفرض له اجزاء فى الزم . ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان فانه واحد متشابه لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهى العلو . وكل ما قرب منه فهو العالى . فاذا

لا يكون الاسفل الا فى غاية البعد عنه وهو المركز . وهذا هو البرزخ المحيط . (140) ومما يدل على ان ما منه الجهة . المفروض انه هو لا غير لا ينقسم ؛ ان المتحرك الى فوق لو قسمه . فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئه الى فوق . وحيث لا يكون الفوق الا الجزء الابد ؛ او يتحرك من الفوق . فلا تكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب . فعل التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة . فيكون الجزء الآخر لا مدخل له . وكلامنا فى عين ما منه الجهة اتى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة . وليس هذا كالفعل المتعين بمركزية المحدد ، اذا وصل المتحرك الى غايته ، صار بحصة حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته . وكل شئ نسب الى مكان بانه فيه . يكون مكانه غيره وغير اجزائه ، ويصح تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له . ان لم يمكن الانتقال بالكلية كما فى الافلاك ، او النقل بالكلية كما فى غيرها . فاذا المكان هو باطن حاوية الاقرب . وما لا حاوى له لا مكان له .

اقول : يريد ان يثبت محدد الجهات ووحدته وساطته واحاطته بجميع الاجسام . وانه غير منقسم بالفعل ؛ وان جاز عليه الانقسام الوهمى ولما كانت الابعاد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلا بد من انتهائها الى برزخ واحد جسمى محيط بجميع الاجسام بسيط غير قابل للانفكاك . ويبان هذا ان الجهات المختلفة بالطبع اتتان : وهى فوق واسفل تحتاج الى علة توجب الاختلاف . فانه اذا لم يختص احد الجهتين المعينتين الطبيعيتين بأمر غير موجود للآخرى لم يكن طلب

- بعض الاجسام لاحدهما اول من الاخرى ، وتلك العلة لا بد وان تكون موجودة ذات وضع . والا لكانت نسبتة الى الجهتين واحدة ، فلا يكون احدهما اول بالعلو من الآخر ، فلم تتناوله الاشارة ولا يتوجه الاجسام تحوه بالحركة وليس كذا .
- فاختلاف الجهتين الطبيعيين يجب ان تكون بسبب ذى وضع وليس بمرض لعدم قيامه بذاته ولا خلا لا امتناع وجوده فهو جوهر جسمانى واحد ، لا من حيث انه واحد فانه لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه . والعالم امتداد وكل امتداد 5 فله طرفان يفتقران الى ما يحددهما ، فالمحدد يحدد جهتى القرب والبعد ويعنيهما ولا يكون الا نل سبيل الاحاطة والركز ، فالمحدد جسم واحد محيط يحد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يُسمى «علوا» وما بعد عنه فى الغاية «سفلا» ؛ وما يتفرع على كون متعدد الجهات جسما واحدا محيطا 10 بالكل انه لا يقبل الانفصال بالفعل اذ لو قبله لوجب حركة اجزائه المنفصلة الى العدم وفيه ، وهو محال . اذ ليس فوقه جهة لتحرك الاجزاء اليها بل فوقه عدم صرف لا تصور فيه الحركة ولا الاشارة اليه وكل حركة واشارة فالى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الاجزاء الى جهة السفلى ، فان حشر المحدد ملاً ، لا يمكن ان ينفذ فيه شيء ؛ والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لانها تكون فهما له جزء معين 15 اذا توجه الى غيره تركه ، فكل واحد من ذينك الجزئين يفتقر الى مخصص يختص كل واحد بذئلك الحيز ، وليس المخصص هو الجسم المفارق ، اذ التخصيص بعد الفارقة باق مع انه لا يعلل بهذا الجسم ، فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محيطا محدد غير محدد ، هذا خلف . ولا يجوز ان يتركب المحدد من جسمين او اجسام كثيرة مختلفة فان كل مركب يجب حصول اجزائه اولا فى احيائها المختلفة 20 فاذا استعدت للتركيب وجهت حركتها عن احيائها الى حيز المركب فيتركب فيه ثانيا . وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها ما تكون داخلية فيه فتقدم الجهة على اجزاء المركب الذى هو المحدد المتقدمة على المحدد ،

فتتقدم الجهة على محددها، وهو مستنع. ولأن بقاء بعض الأجزاء ببعض لا يكون
أولى من الآخر لسيطرتها وتشابهاها مع تشابه الفاعل ولا مخصص في الحركات
لتقدم المحدد على جميع الحركات وجهاتها. فلو تركب المحدد من البسيط لزم
ترجيع أحد طرفي الممكن دون المرجع، وهو محال. ولأن المحدد للجهات لو تركب
من أجسام أخرى بسيطة أو مركبة مع أن كل واحد من أجزائه قبل التركيب حيزاً
معيناً فيكون ممكن الانتلاف، وكل ممكن الانتلاف ممكن الافتراق والانفكاك،
وليس غرقه شيء فتقع الحركة والإشارة إلا إلى صوب وشن، وهو محال. فالمحدد
بسيط واحد أبداً عن تشابه حصل دفعة واحدة من العقل المفارق لا أجزاء له
بالفعل؛ وإن كانت له أجزاء بالقرة والفرض ونسبة أجزائه الفرضية بعضها إلى بعض
ونسبة جميعها إلى المركز متشابهة، فإنها لو اختلفت فكان بعضها إلى المركز أقرب
وبعضها أبعد كان اختصاص بعضها بالتقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف أجزاء
المحدد المرجب لتقدم الجهة على المحدد، وهو محال. وليس بعض المحدد المحيط
جهة علو والبعض الآخر جهة سفلى، فإنه جسم واحد متشابه الأجزاء المفروضة،
قلاً أولوية لبعض أجزائه بتعين جهة أخرى دون أخرى. وإذا تشابهت الأجزاء
كلها فهو مشدير، وإذا لم يقتضى التشابه غير التشابه فالمحدد كله علو فله
الملوية لذاته، فهو يضمن جهة العلو بمحيطه وجهة السفلى بمركزه. وأما من حيث
ذاته فإنه جسم واحد متشابه لا تحصل منه إلا جهة واحدة هي العلو؛ وكلما
أقرب منه هو العال؛ فاما الأسفل فهو غاية البعد عنه، وهو المركز. فحصل من
المحدد جهتان مختلفتان طبيعتان باعتبار أنه جسم واحد محيط.

قوله: وما يدل على أن ما منه الجهة المفروض.

أقول: لما ثبت أن الجهات الحقيقية، هي فوق وأسفل، وهما طرفا امتداد
العالم من حيث انهما يقصدان بالحركة والإشارة إنما يتحددان بجسم واحد محيط
بالأجسام والحكماء يبرهنون في كتبهم أن الجهات لا تنقسم ولا تنفصل. وبرهن

الشيخ في الكتاب على ان المحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذي استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم . وتقريره: انه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل ، فاذا تحرك جسم الى فوق وقسم المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئه فيه الى فوق ، او لا يتحرك . فان عبر اقرب الجزئين الى فوق ، فلا تكون جهة فوق الا الجزء الابعد دون الاقرب : وان لم يتحرك الى فوق ولم يعبر اقرب الجزئين ، بل تحرك عنه الى اسفل ، فلا تكون جهته فوق الجزء الاقرب . فعلى كلا التقديرين يلزم ان يصير جزء الجهة ، كلها وبجملتها ما يفرض جهة جزئية هو الجهة ، وممتد لا مدخل للجزء الآخر في الجهتين وكلامنا في عين ما منه الجهة وهو الذي لا يأخذ معه غيره مما لا مدخل له في الجهة ، وهو المحدد .

قوله: وليس هذا كالسفل .

اقول: هذا سؤال اوردته على ان ما منه الجهة لا ينقسم . وتقريره: ان البرهان الدال على عدم انقسام المحدد يدل على عدم انقسام الارض الواقعة في مركزه ، فانها لما كانت غاية السفل فاذا وصل المتحرك اليها وعبر اقرب الجزئين ، فاما ان يقال انه متحرك بعد الى اسفل او عنه : وعلى كلا التقديرين يلزم ان يصير جزء الارض سفلا وكانت غاية السفل من جهة طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة .

والجواب: ان هذا السؤال انما يرد اذا كانت السفلية حاصلة للارض لذاتها ، وليس الامر كذلك . بل السفلية انما تحصل وتعين بالمحدد للجهات فان السفلية انما تتعين للمركز الذي الارض فيه فيحصل للارض السفلية بسبب حصولها في مركز المحدد الذي هو غاية السفل . فاذا فرضنا جسما سار في ثخن الارض قاطعا لبعض سمكها فيحصل للبعض القريب الى المركز بسبب نسبته الى المحدد سفلية ، كسفلية الارض ، لان السفل انما يتعين بالمحدد بخلاف الصاعد الى فوق ، فانه لا يحصل له الفوقية بسبب الارض لكون المحدد للجهات لا يتعين ولا يتحدد بشئ من الاجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل الى حيز حصل له حصة

من الفوقية كفوقية المحدد، بل المحدد له الفوقية لذاته والارض لها السفلية لا لذاتها، بل سبب حصولها في مركز المحدد الذي كله علو.

قوله: وكل شيء نسب الى مكان بأنه فيه.

اقول: يريد ان يتكلم في تسمية من احوال المكان وله امارات اربع باتفاق

الجهاهير.

5

الاول: جواز حركة الجسم عنه الى غيره، والمعترف بها ليس له ان يقول المكان هو الهيولى او الصورة، اذ لا يصح الانتقال عنهما والمكان يصح انتقال التمكن عنه ولا معنى بصحة الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث التمكن والجسمية، وبهذا المعنى يجوز انتقال الافلاك عن اماكنها وان امتنع الانتقال عليها بالفعل للصورة النوعية او أسر آخر، فكل فلك لا ينتقل عن كلبية مكانه بالفعل 10 وينتقل اجزائه عن اجزاء مكانه، والمعترف بهذا اللازم يجب ان يفرق بين المحل والمكان. فان ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصح على ذي المحل. ولان الحال شائع في الكلية مجامع له، وليس ذو المكان كذلك.

الامارة الثانية: امتناع حصول جسمين فيه، والمعترف بها يجب ان يفرق

بين المحل والمكان، اذ المكان يمتنع حصول متكتنين فيه ويجوز في المحل. 15

الامارة الثالثة: ان ينسب الجسم اليه بلفظة «فى». والمعترف بها ليس له ان يقول: ان المكان ما يستقر عليه الجسم. ولا هو هيولى ولا صورة، فان المكان ينسب اليه الجسم بـ«فى» ولا شيء من هذه ينسب اليها الجسم بـ«فى» فلا شيء من المكان مما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة.

الامارة الرابعة: اختلاف المكان بالجهات. كفوق واسفل. وليس للمعترف 20 بها ان يقول ان النفس مكان للجسم، فانها مجردة لا جهة لها ولا مكان.

فالامارات الاربعه المسلم عند الجمهور اجتماعها في المكان لا تجتمع في الهيولى والصورة، وما يستقر عليه الجسم: فليس واحد منها بمكان. ولما قام

- البرهان على امتناع الغلأ فليس بمكان، كما يتوهم، فالحق ان المكان هو السطح
الباطن من الجسم الحارى للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فانه قد
اجتمع فيه الامارات الاربعة المتفق عليها، وهذا السطح قد يكون واحداً كالسطح
الباطن لمحدد الجهات وثلاثة؛ وقد يكون سطحين كمكان الماء ائلى فى الطاس
المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء؛ وقد يكون اكثر من ذلك،
5 كالبحاى المختلفة الاشكال المملوئة ماء؛ وقد يكون المحيط متحركا والمحاط
ساكنا، كالفلك والارض؛ وقد يكونان متحركين، كالمساويات. ولما كان المحدد
للجهات لا حارى له فلا مكان به ولا حيز ان عُنَى بالحيَاز المكان المحيط؛ وان
عُنَى به حيَية وضعه تتعين لما تحته، فله حيز وعلة الحركة ليس هو المكان بل له
مدخل ما فى العلة وهو متقدم بالطبع على الاجسام المتمكنة فيه.
10 قال الشيخ؛

فصل

«فى بيان ان حركات الافلاك ارادية وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار»

- (141) تبرزخ الميَّ لا يدور بنفسه؛ فان كل ما له مقصد يقصده ويصل
15 اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميَّ. اذ الميَّات اذا قصد بنفسه طبعاً الى شئ لا
يقارن مطلوبه، فانه يلزم منه ان يكون طالبا بالتطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو
معال. والبرازخ الميَّوية كل نقطة تقصدها ولا تفارقها ولا قاصر لها اذ لا
سلطة^{١٤٥} للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحما للبعض، اذ لا مدافعة بين
20 المحيط والمحاط اللذين كل^{١٤٦} منهما لا يقارن موضعه، كيف ولها حركات مختلفة
ويشارك لكل فى حركة يومية؛ وليست الحركة اليومية قسرية، فان القسرية لا

^{١٤٥} طه سلطنة. س: سلطنة

^{١٤٦} طه + واحد. س: واحد

تتمكن^{٤٤٧} من حركة أخرى ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بهركتين مختلفتين بذاته، فلا بد^{٤٤٨} وأن يكون شئ من حركات الافلاك بالعرض وشئ منها بالذات، كالمار في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل احدهما بذاته، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا تكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية، الا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حتى 5 بذاته، فيكون نورا مجردا. ويخرج لك من هذا ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار، والافلاك آمنة من الفساد والشهوات والنضب، فليست بالحركة لمراد برزخى، فتكون لمقصد نورى. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة فلا بد^{٤٤٩} لها من برازخ كثيرة. وكل هذه غير غنية بل مفترقة في تحققها وكماالاتها الى نور مجرد.

- (142) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور 10 الاقرب ايضا جهات كثيرة، فانه شرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضى الى تكثر نور الانوار، وهو محال. وفي البرازخ كثرة، فان حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده، وليس كذا، اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة كثرة^{٤٥٠}. وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا 15 من هذا النور نور مجرد آخر فلم يشأ الى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نورا، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق فلا بد وأن يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد. فان له فقرا في نفسه وغنى بالاول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجب^{٤٥١} انما تكون في البرازخ والفواسق والامهات، ولا 20 جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية. فبما يشاهد من نور النور،

^{٤٤٧} ط: تمكن. س: تمكن

^{٤٤٨} ط: كثرة

^{٤٤٩} ط: المحجب. س: المحجب

ليستنسق ويستنظم نفسه بالقهاس اليه ، فان النور الاظم يتهر النور الانقص .
 فيظهور فقره له ويستغسق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه ، يحصل
 منه ظل هو البرزخ الاعلى الذى لا برزخ اعظم منه ، وهو المحيط المذكور .
 وباعتبار غناه ووجوه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته ، يحصل منه نور مجرد
 آخر ، فالبرزخ ظل والنور القاتم ضوء منه ، وظله انما هو لظلمة فقره . ولنا 5
 نعى بالظلمة الا ما ليس بنور فى ذاته هاهنا .

اقول ، يريد ان يبين احوال الحركات السماوية ، وانها ارادية ، فذكر اولاً
 ان الجسم الميت ، وهو الذى ليس فيه حياة حيوانية لا يتحرك بنفسه . اذ كل
 جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بذاته ، فليس بجماذ ميت . فان
 10 الجماذ الميت اذا تحرك وقصد بنفسه الى شئ بالطبع فانه لا يفارق مطلوبه اذ لو
 فارقه لزم ان يكون طالبا بالطبع لما يتهرب عنه طبعاً ، وذلك محال . ولما كانت
 الافلاك متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل اليها تفارقتها ، فليست حركتها
 طبيعية ولا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه ، وهو محال . فان كان كل شئ من
 النقطه مطلوباً فلم يفارق او غير مطلوب ، فلم قصد ؟ وليست ايضاً حركاتها
 15 قسرية ، اذ المقسور تابع للقاسر فى حركته ؛ فلم تختلف حركاتها بالجهات ؟ فان
 التحريك القسرى لا يمكن فيها الا بقسر استصحابى ، فان كل فلك اعل لا يزاحم
 ما تحته ولا يدافعه ، وكل فلك ادنى كذلك . فان كل واحد من المحيط والمحاط لا
 يدافع الآخر ولا يفارق موضعه ، فلا قاسر لافلاك فى حركاتها ، وإذا لم تكن
 حركاتها طبيعية ولا قسرية ، فحركاتها ارادية ؛ والافلاك وان كانت حركاتها
 20 مختلفة فانها كلها تشارك فى حركة دورية يومية وليست الحركة اليومية الشئ
 للمحدد الجهات المتحركة لجميع الافلاك قسرية ، فان القسر لا يمكن ان يكون من
 حركة أخرى فوقها اذ ليس فرق حركة المحدد حركة أخرى ولا يدفعه ما تحته وما
 عدا محدد الجهات من الافلاك لما كانت متحركة بالحركة اليومية ، ولكل واحد

منها حركات مختلفة . والجسم الواحد في حالة واحدة لا يمكن ان يتحرك
 بحركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها ، فيلزم ان يكون بعض حركات الافلاك
 بالمرض ، وهي ان تكون حركته تبعاً لحركة حاربه فان الحاربه يحمل محوره معه
 في حركته مع كون المحور متحركاً بحركته الخاصه بذاته ، كما مار في السفينه
 الجاربه على خلاف حركته ، فان ذلك المار يقبل الحركة بذاته والاخرى يقبلها
 بتوسط السفينه التي هو فيها . فالعركة اليومية التي اشترك فيها جميع الاجرام
 الفلكيه لا تكون الا من جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الافلاك ، ولكل
 واحد منها حركة أخرى . ومحرك كل واحد من هذه الاجرام الفلكيه هي بذاته
 ومدرك لذاته ، فهكون نوراً مجرداً قائماً بذاته ، فانه لما لم يكن لاجرام الافلاك ميل
 يخالف ميل نفوسها فليس لنفوسها وابدانها الا ميل واحد بخلاف ابدانها ، فان
 ميلها يخالف ميل نفوسها لميل الابدان الى جهة المركز وميل النفس قد يكون الى
 جهة موافقة لحركة البدن وقد يكون الى خلافها .

واذا ثبت الميل المستدير الارادي لكل واحد من الافلاك ، لزم ان تكون لها
 نفوس مجردة نورانية ناطقة مدركة للمعقولات . ويظهر لك من هذا ان الاجرام
 الفلكيه بسبب الحركة الدائمه المستمرة مقهورة للانوار المجردة النفسية والعقلية
 لتحريكها تلك الحركات الدائمه ، فهي لذلك آمنة من الفساد والشهوات والغضب ،
 فلا تكون حركاتها لطلب شهواني او غضبي . فان المقصود من الشهوة حفظ
 الشخص والنسج ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات والموت ، وما لا يتفسد لا
 يفتقر اليها وانما لم تتكون الافلاك فلا تتفسد لان كل كائن فاسد لا يد له من
 حركة مستقيمة . اما عند الكون ، فوجوب حركة بأجزائه بالاستقامة عن اماكنها
 الى مكان المركب المتكون ؛ واما عند الفساد ، فظواهر لتفرق الاجزاء وانفصال
 بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة ، والحركة المستقيمة انما تكون عن ميل مستقيم
 والثابت للافلاك الميل المستدير دون المستقيم لامتناع اجتماع الميلين على ما

عرفت . واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب ، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى ولا
غضبى وليس مظهرها نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية
المطلوبتين ، بل هى وسيلة الى تحصيل غيرها من الكمالات . وليست النفوس
الفلكية ولا اجرامها تقتضى الحركة لانها ثابتة والثابت لا يقتضى ، لا الثابت ؛ ولا
يجوز ان يكون مظهرها حاصلا ، فان تحصيل الحاصل محال ؛ وليس امرا جزئيا
5 لا يمكن وقوعه والا لا يستدرك ، وكذلك ان وقع فمظهرها امر كلى ، فهو لمفصل
عقل نورى ؛ ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات كثيرة من رجوع
واستقامة وظن وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف فى الحركات الذى لا
يمكن الا بعدة الافلاك من ممثل ومائل وخارج مركز وتدوير ، كما هو مشروح فى
علم الهيئة ، فلا بد لكل واحد منها بسبب الحياة والحركة من نفس ناطقة هى
10 مجردة عن المادة لا فتقارها فى تحقنها وكمالاتها الى الانوار القائمة بذاتها المتصرفه
فيها .

قوله ، ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور ، الاقرب وليس فى النور
الاقرب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة الى كثرة جهات ما يقتضيه .

- 15 اقول ؛ يريد بيان كيفية صدور الموجودات عن النور الاول الواجب لذاته .
وقد عرفت ان المصادر الاول عنه تعالى لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا ، هو
«العقل الاول» و«النور الاقرب» ، وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا عرضية . إذ
ترجع الكثرة فيه الى كثرة الجهات فى ذات علته فيقتضى تكثر واجب الوجود لذاته
تعالى عن ذلك . فوجب ان يكون النور الاقرب بسيطا واحدا لا كثرة فيه ؛ ولا
20 يجوز ان يكون المصادر الاول عنه جسما واحدا دون العقل النورانى ، والا لزم ان
يقف الوجود عنده بحيث لا يحصل فى الوجود شئ من الانوار والاجسام ، والوجود
يكذبه . فان الوجود يشتمل على انوار كثيرة مجردة وغير مجردة واجسام كثيرة
فلكية وعنصرية . وليس فيه الا جهة واحدة ليصير حصول هذه الكثرة عنه فلا

- يصدر عنه ألا نور واحد مجرد هو «العقل الاول». فان صدر عن هذا النور الاول الاقرب نور آخر مجرد . وهكذا عن هذا النور نور آخر مجرد ، وكذا الى آخر مراتب الوجود ؛ ولم يوجد عن واحد من هذه المخلوقات اثنتيئة لم يمكن وجود الجسم المركب من الهيولى والصورة ليس احدهما علة للآخر ؛ ولم يوجد موجودات
- 5 في مرتبة واحدة فلم توجد العناصر الاربعة التي تركبت المواليد الثلاثة عنها اذ لا ترتيب فيها بين الانسان والفرس ولا بين نوع من الثيابت والمعادن ، ثم اذا صدر عن كل نور نور على تقدير جوازها فمن حيث التورية لا يحصل عنه الجوهر الجسماني المظلم فان المخلول لا بد وان يكون مناسباً للعلة من بعض الوجوه ، فيجب ان يكون النور الاقرب الاول يحصل منه جسم واحد ، هو اعظم الاجسام ، ونور مجرد فان فيه اعتبارين ؛ احدهما انه فقير في ذاته غنى بالاول تعالى
- 10 وتقدس ، وهو يمثل فقره الذي هو هيئة ظلمانية في ذاته وهو مع ذلك يشاهد نور الانوار واجب الوجود لذاته ويشاهد ذاته ايضاً اذ لا حجاب بينه وبين نور الانوار ؛ فان الحجب انما توجد في الابعاد والاجرام ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا لجميع الانوار المجردة بالكلية ؛ فاذا شاهد نور الانوار الذي لا اتم منه ولا اكمل يستظلم نفسه ويستغنى بالنسبة الى ذلك النور الاعظم ، بل النور الاشم لا بد وان
- 15 يقهر النور الانقص ويضعفه ، فباعتبار ظهور فقره لنفسه واستغنى ذاته وظلمتها عند مشاهدة نور الانوار وشدة اشراقه بالنسبة الى ذاته تعالى ، يحصل عنه ظل وفي جسماني هو البرزخ الاعلى والجسم الاول العاوى لجميع الاجسام والمحيط بها الذي لا جسم في الوجود اعظم منه ، وباعتبار غناه بالواجب لذاته ووجوبه به ومشاهدة جلال نور الانوار وعظمته ، يحصل منه نور آخر مجرد عن المواد بالكلية .
- 20 فالجسم الاول المحيط ظل ذلك النور الاقرب العقل والنور القائم بذاته المدرك ضوه منه وظله انما هو لظلمة فقره ، ولا تمنى بالظلمة الا ما ليس بنور في حقيقة ذاته فقط في هذا المقام ، لا ما يذكره المشائون ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه

النور.

قال الشيخ،

قاعدة «فى كيفية التكثر»

(143) النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب، يشاهد العالى

- ويشرق نور العالى عليه، فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان
 قيل: يلزم ان تتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق، فيقال^{١٥٠}: الممتنع
 الموجب للتكثر: انما هو ان يوجد عنه شيان عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا. اما
 وجود النور الاقرب، فلذاته فحسب. واما شروق نوره عليه فلفصلوح القابل
 وعشقه اليه وعدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة وعلّة قابلية وشرايط. والشئ
 الواحد يجوز ان يحصل منه لا اختلاف اسوال القوابل وتعدد اشياء متعددة مختلفة.
 10 اقول: جميع الانوار المجردة عن المواد لما لم تكن ذات ابعاد جسمية لم
 يحجب بعضها عن بعض لما علمت ان الحجاب من خاصية الابعاد الحجمية، واذا لم
 يكن بين النور السافل وبين النور العالى حجاب، فلا محالة انه يشاهد العالى
 ويشرق عليه نوره، ويلزم من ذلك ان يكون النور الابعد السافل وكل نور سا هو
 فوقه بالمرتبة ان يشاهد نور الانوار ويشرق عليه شعاعه، ولا يقال انه يلزم من
 15 تكثر الاشراقات على الانوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات فى نور الانوار باعطاء
 الوجود وتكثر الاشراقات، لاننا نقول ان تكثر الاشراقات لممتنعة عليه انما هو اذا
 وجدت عنه عن مجرد ذاته الوجدانية من جميع الوجوه، اما اذا وجد النور الاقرب
 والعقل الاول عن ذاته ولذاته فقط واشرق نوره عليه لاستعداده لقبول ذلك وعشقه له
 وعدم الحجاب بينه وبين الرّجب لذاته، فليس بمستمتع؛ وكذا اشراقه على باقى
 20 الانوار المجردة لاستعدادها لتستدعى لشرق الانوار عليها من نور الانوار لمقابلتها

له وعدم الحجاب بينها وبينه؛ فحينئذ يجب اشراق النور من شمس عالم العقل ونيره
 الاعظم على تلك القوابل النورية بسبب استعداد القوابل لا لتكثر جهات الفيض،
 فهنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الانوار وعدم الحجاب
 وبالجمل على قابلية وشرائط تقتضى حصول الاشراق على كل قابل. والثمن الواحد
 البسيط جاز ان يحصل منه اشياء كثيرة متعددة مختلفة الحقائق باختلاف احوال
 القوابل وتعددتها لا لتكثر الجهات المختلفة في الذات الواحدة البسيطة.
 قال الشيخ،

فصل ٥٩

«في جود نور الانوار»

- 10 (144) الجود افادة ما ينهى لا لعوض فالطالب لخدمة او ثواب^{١٥٩} معاملة وكذا
 المتخلص عن مذمة ونحوها. فلا شئ أشد جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه،
 وهو متجل ونياض لذاته على كل قابل. والمملك الحق^{١٥٢} هو من له ذات كل شئ
 وليست ذاته شئ وهو نور الانوار.
- 15 اقول: الجود عند الحكماء افادة ما ينهى لا لعوض؛ وإنما اشترطوا كون
 المقاد ما ينهى لان المفيد لما لا ينهى لا يُسمى جوداً لعدم الاستفادة، فانه يجب
 ان يكون ما يقاد ينهى للمستفيد مرغوباً فيه؛ وإنما اشترطوا عدم العوض لكون
 المفيد لما ينهى طالباً بذلك عوضاً ما من غيره، كمدح وثناء، وتخلص عن مذمة
 وتوبيخ وإظهار فضيلة او قدرة وامثال ذلك فليس بجواد، بل هو معامل. فلا شئ
 أشد جوداً ممن هو في حقيقة ذاته نور وهو متجل على جميع الوجود فيناض لذاته
 على كل قابل مستعد من غير مخل. وإما المملك، فهو من له ذات كل شئ وليس

^{١٥٩} ط: قاعدة. يش: ش؛ س: فصل

^{١٥٢} يش: ش؛ ط: لخدمة وثواب. س: لخدمة او لراب

^{١٥٣} يش: ش؛ ل: - الحق

ذاته لشيء^{١٥٤}، فان من له ذات كل شيء لا تكون ذاته لشيء. فالمقصود من ذكر
 الوجود والملك انما هو نفي الغرض عن فعل الواجب لذاته، وإذا لم يكن فعله لغرض
 فلا يكون بالارادة والاختيار لعدم خلوصهما عن الغرض، إذ لو كان فعله لغرض هو
 الاستكمال بالفعل وكل مستكمل يفعل بخير عن ذاته فليس بكامل في ذاته
 فالبارى تعالى ليس بكامل في ذاته فكل فاعل بالارادة والاختيار مستكمل بالغير،
 فان كل مرید ومختار لا بد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض ما. وإذا وجد
 الغرض، وهو الذي يجعل وجود الفعل عند فاعله اولى من لا وجوده، حصلت
 الارادة والاختيار الموجبان لترجح الفعل وإذا انتفى الغرض لم يمكن ترجيح جانب
 وجود الفعل على جانب عدم لغزوه عن الفائدة.

قال الشيخ:

قاعدة «في المشاهدة»

(145) لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس
 بخروج شيء من البصر، فليس ألا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأما
 الخيال والمثل في المرامي، وسيأتي^{١٥٥} حالها، فان لها خطبا آخر. وحاصل المقابلة
 يرجع الى عدم العجاب بين الباصر والمبصر. فان القرب المفرط انما يمنع الرؤية،
 لان الاستتار او النورية شرط لفصرني فلا بد من النورين؛ نور مبصر ونور مبصر.
 والجفن لدى الغموض لا تصور استتارته بالانوار الخارجية، وليس لنور البصر من
 القوة النورية ما ينوره فلا يرى لعدم الاستتار. وكذا كل قرب مفرط، والبعيد
 المفرط في حكم العجاب لقلة المقابلة. فالمستنير او النور كلما كان اقرب، كان
 اولى بالمشاهدة ما بقي نورا او مستنيرا.

^{١٥٤} س. + وهو نور الانوار. وقوله ان الملك هو الذي له ذات كل شيء يكفى. ولا حاجة الى قوله

وليس ذاته لشيء

^{١٥٥} يش. ١ ش. ١ ط. ١ لم يأت. س. وسياتي

اقول: قد عرفت بطلان رأى من يقول ان الرؤية انما هي بخروج شعاع من
 البصر يلاقى المبصرات، والفروع المنتجة عليه. وكذلك بطلان رأى المعلم الأول: ان
 الرؤية انما هي بانطباع المرئيات فى الزرقة الجليدية وتاديتها الى ملتقى العصبين
 الموجودتين. فالرؤية انما هي بالاشراق الحضورى الذى للنفس على المرئيات بشرط
 5 مقابلة المرئى المستتير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير. وهذا سر شريف
 لا يطلع عليه الا من غلبت عليه الروحانية. واما الصور المتخيلة للانسان والصور
 المرئية فى المرايا فليست عند مثالي الحكماء فى مكان ولا جهة ولا فى ذى وضع
 ولا موضوع لها من الاجسام التى يبتنا؛ والا لوجب ان ينالها ويجدها، ودليلهم
 صور المرايا الغير الموجودة فيها؛ وسيأتى الكلام فى هذه الاشياء على التفصيل.
 10 وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فان هذا القدر موجب
 للبصار ولهذا فان القرب المفرط من العين انما كان مانعا من الرؤية لان الاستتار
 بالانوار العرضية او النورية نفسها شرط لرؤية المرئى، فلا بد من حصول النورين؛
 اعنى النور الباصر والنور المبصر، والجفن عند الغموض انما لا يرى لانه لا يتصور
 استنارته بالانوار الخارجة^{١٥٦} العارضية ونور البصر ليس له من القوة النورية البصرية
 ما ينوره، فلذلك لا يرى لعدم استنارته، وكذا الحال فى كل قرب مفرط؛ واما
 15 البعد المفرط، فانما كان مانعا من الرؤية لانه متى حكم الحجاب قللة المقابلة
 وضعفها وهى شرط الرؤية. فالجسم المستتير او النور نفسه كلما كان اقرب كان
 اولى بالمشاهدة والرؤية مهما بقيت الاستتار او النورية المقابلة.

قال الشيخ؛

قاعدة أخرى اشرافية «في ان مشاهدة

النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده،

(146) اعلم ان لمينك مشاهدة وشرق شعاع . وشرق الشعاع^{٤٧} غير

المشاهدة، فإن الشك يقع عليها حيث هي والمشاهدة للنس لا تكون، لا مبالغة

لنهر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سلفت^{٤٨٨} الإشارة اليه، ولو

كان الجفن لوريا أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزيد الشعاع والمشاهدة

أيضا .

أقول: يريد أن المشاهدة للنفس، وكذا الشاع الواقف على العين، إنما هو

لها على العين وإن كانت العين لها في ذاتها نور وشماع لم عدم لامتنعت الرؤية

ايضا ، فان العين لما كان لها مشاهدة وشرق شعاع عليها فشرق انشعاع عليها

غير الشاهدة: لان البصر اذا شاهد الشمس مثلا ، واشرق عليه شعاعها ، فذلك

الشعاع يقع عليها حيث هي . وأما المشاهدة للشمس، فإنها لا تكون إلا مباشرة

للأبصار على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس مركزة في فلكها ، كما عرفت ذلك

في مباحث الرقعة . فكنا كان المرئي وإشراقه أقرب إلى البصر كانت المشاهدة

واشراق الشماع اشد واتم ولو كان الجفن نوريا او كانت الشمس المشاهدة في

القرب، مثل الجفن، ازديادت المشاهدة والرؤية أيضا، فافهمه.

قال الشيخ:

$$10V \rightarrow 10 \mu V \rightarrow 10 nV \rightarrow 10 pV$$

١٥٨ پشاور شری ۱۵۸ سہفت، سہرہ سہفت

فصل

«فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل
وللسافل محبة بالنسبة الى العالى»

(147) النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فان النور العالى يقهره. اما

- ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالى على السافل قهر وللسافل الى
5 لالعالى شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، ولا يعشق هو غيره
ويعشق نفسه، لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها. وظهوره لنفسه
أشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست اللذة الا بالشعور
بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل. فالسافل عن حصول الكمال لا
يلتذ. وكل لذة لللاذ انما هي بقدر كماله وادراكه لكمالها. ولا اكمل ولا اجمل
10 من نور الانوار، ولا اظهر منه لذاته ولغيره، فلا الذ من لذاته وغيره. وهو عاشق
لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

- وفى سنخ النور الناقص عشق الى النور العالى، وفى سنخ النور العالى قهر
لنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا تزداد لذته
وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس لذته لغيره وعشقه
15 لغيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذذها بغيره الى عشقها
وتلذذها به. فانظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسبائك تسمى هذا. والانوار
المجردة اذا تكثرت، يلزمها النظام الاتم. سر

- اقول: كل نور مجرد سافل فى المرتبة فانه لا يحيط بالنور المجرد العالى
فى المرتبة العلية. فان النور العالى لشدة نوريته وضعف نورية السافل يقهره ويغلبه،
20 ولا يلزم من قهر العالى له ان لا يشاهده، فان من خاصة النور المجرد مشاهدة

جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها . الا انه لشدة نورية العالي او قهره للسافل لا يتمكن من الاحاطة به واكتناحه ، كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وينظر اليها لكن لا يحيط بها ؛ وكذا النور الأشد المرصى يحيط بالنور الاضعف ويظهره ، حتى ربما توهم الفاضلون عدمه كما هو الحال في انوار الكواكب . فان الشمس اذا طلعت لا يبقى 5 لتلك الانوار أثر ؛ فلا يحس ولا يدرك الا نور الشمس لشدة وقهره لتلك الانوار وخفتها عن الحس البصرى واستيلاء نور الشمس عليها . فيتوهم بعض الناس انها عدت وان كانت في نفس الامر موجودة قد طمسها شدة اشراق نور الشمس . والانوار اذا تكثرت يلزم ان يكون لكل عال في المرتبة العلية على سافل في المرتبة 10 الفعلية قهر ويكون لكل سافل الى كل عال شوق وعشق . ويفسرون «الشوق» بانه الحركة الى تتجيم كمال عقل او ظن او غيرهما ، وكل مشتاق اليه لا يدّ وان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر ؛ والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته شئ من جهة غيبته وكل حيز فهو مؤثر والادراك المؤثر ، من حيث انه مؤثر ، هو حب له . والحب اذا افترط يسمى «عشقا» . والادراك كلما كان اتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد والادراك لما لم يمكن الا مع الوصول التام . فالعشق لا 15 يكون الا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام . فالعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المأمونة ، فنور الانوار تعالى له قهر بالنسبة الى جميع الموجودات التي دونه . فان شدة نوريته وقوة اشراقه العقل لا يتناهى عند حد ولا يتخصص بشئ او يقف عند حد يصوره العقل . بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يمكن ان يعشق غيره ، لان ما سواء معلوله وشعاعه وهو مقهور له 20 ومستور عليه ، وهو حقير بالنسبة اليه ضئيف بالقياس الى قوته لكنه يعشق نفسه لانه اكمل الاشياء واجملها واتم الموجودات واعظمها ، وكماله وجماله ظاهر له مدرك وهو اجل الاشياء وابهاها ، فظهوره لنفسه وادراكه لها اشد من كل ظهور

وإدراك، فظهور ذاته لذاته ولنفيه اشد واكمل من كل ظهور في الوجود واكمل واشم،
وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل. فحصول
اللذة يفترض الى قهود:

الاول، الشعور الادراكي للكمال الذي هو عبارة عن حصول ما من شأن

5 الشئ ان يكون له، فان كل من لا شعور له لا لذة له.

الثاني، وصول الشئ الى المدرك.

الثالث، ان يكون الادراك ادراكا لذلك الواصل.

الرابع، ان يكون الواصل كما.

الخامس، ان يكون خيرا.

10 السادس، ان يكون الكمال كاملا للمدرك.

السابع، ان يكون الخير خيرا له.

الثامن، ان يكون الادراك ادراكا للواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات

المذكورة.

ويريدون «بالخير» الكمال باعتبار اشارة عنده. وليس الادراك كافيها في

15 حصول اللذة، فانه قد يكون بحصول صورة مساوية للمدرك وليس ذلك بلذة، فلا

يُد من قيد الوصول الذي هو حصول ذاته. وانما قيد بكمال المدرك وبخيره لانه

قد يدرك وصول الكمال والخير؛ من لا يعتقد كماله وبخيره فلا يلتذ بادراك

وصوله اليه، واذا كان الخير خيرا من وجه دون وجه، فلا يلتذ المدرك بادراكه،

الا اذا كان مدركا من الجهة التي هو بها خير دون الاخرى. وانما قيدوا بقولهم

20 من حيث هو كذلك، لان اللذة ليست ادراك اللذيمذ بل ادراك حصوله للذيمذ.

ولهذا عرف الشيخ اللذة بقوله انها «شعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال

وحاصل». فان الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك الكمال، وكل لذة لللاذ

انما تكون بقوة كماله من الشدة والضعف ويقدر شدة ادراكه لكمال وضعفه ولما لم

- يكن اكمل واعلى من نور الانوار الذى جميع الكمالات العقلية والحسية وشرح منه
 وقطرة من كمانه ؛ وكذلك لا أظهر منه لذاته ولغيره، فيلزم ان لا يكون الذى منه
 لذاته ولغيره، فهو عاشق لذاته فقط وممشوق لذاته ولغيره، وانما خفى علينا مع
 شدة ظهوره وكونه ظهورا محضا وثورا صرفا ومن طبع الظهور والنور عدم الخفا لان
 شدة ظهوره حجاب، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره وكل ما جاوز حده
 انعكس الى ضده. وكذا حكم العقل والنفس وحقيقة النور الظهور الذى لا يمكن
 خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع. وفى سنخ النور الناقص واصله
 عشق للنور العال الذى هو عليه وينبوعه؛ وفى سنخ النور العالى^{١٦٠} قهر للنور
 السافل وغلبته وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته؛ فكذلك لا تزيد
 لذاته تعالى وعشقه لذاته على ذاته، فان ذاته المقدسة ليست شيئا وظهورا حتى
 يكون الظهور زائدا عليه او يكون الظهور جزءا من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهورا
 محضا، بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شئ من الاجزاء
 والنوازم النورية او الظلمانية، وكما لا يقاس نورية غيره من الانوار اليه لشدة
 وكماله الغير المتناهى، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى ذاته بذاته. فان كماله
 تعالى لما كان هو الكمال الحقيقى وإدراكه هو الادراك التام، فيكون التذاذ به ذاته
 اكمل الالتذاذ على الاطلاق، فهو أشد الاشياء ادراكا لا اعظم مدوك ولا أجلى
 مدوك فلا تقاس لذة غيره به ونفسه ولا عشقه له ونفسه الى لذته تعالى وتقدس
 بذاته وعشقه لذاته؛ ولا يقاس ايضا عشق الاشياء وتلذذها بغيره الى عشقها
 وتلذذها به لضعف توريتها وإدراكها بالقياس اليه. فانتظم الوجود من المحبة اللازمة
 لكل نور سافل الى ما فوقه والقهر اللازم لكل عال بالنسبة الى ما تحته، على ما
 سيأتيك تفصيله.

والانوار المجردة اذا تكثرت بالنزول فى مراتب العلوية، والصعود فى

مراتب العلية يلزمها النظام الأتم لتكثر الجهات والاشراقات العقلية الموجبة لتكثر
العوامل وانتظامها وضبطها وتكثر نسبتها التي لبعضها الى بعض على الوجه الاكمل
والترتيب الافضل، حتى تصير العوامل الكثيرة بسبب الجهات والاشراقات والنسب
العقلية الكثيرة المقتضية للترتيب، كأنها عالم واحد محكم التأليف والتركيب.
فكذلك كلما تكثر الانوار المجردة يلزمها النظام الأتم والترتيب المحكم الأعم.

قال الشيخ؛

فصل

«فى ان محبة كل نور سافل لنفسه
مقهورة فى محبته للنور العالى»

- 10 (148) فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشرق منه عليه، ومحبة له
ولنفسه، ومحبة لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الانوار.
- اقول؛ يريد بالنور الاقرب «العقل الاول»، الذى هو اول صادر عن نور
الانوار. فالنور الاقرب لما كان مجردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الانوار
فهو يشاهده ويدركه دائما. ونور الانوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقى
15 الانوار المجردة شعاع منه وشرر؛ ومن طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد،
فلا جرم يشرق النور الاول تعالى على هذا النور المجرد الاقرب اشراقا عقليا
مستمرا لوجوده. ولما كان النور المجرد مدركا لذاته ولغيره، وكان ادراك الملائمة
يقتضى اللذة والمحبة فالتنوير الاقرب لادراكه لذاته ولنور الانوار، يلزمه محبته لنفسه
ولنور الانوار الا ان محبته لنفسه مقهورة فى محبة نور الانوار لان ادراكه لنور
20 الانوار ومشاهدته لما كانت اكثر ملائمة واعجب واغرب كانت ألد، فان شدة الحب
بحسب شدة اللذة لقوة الكمال وكثرة الملائمة، فيلزم ان تكون محبته لنفسه مقهورة
فى قهر محبة نور الانوار، لانها اكمل الذات وأتمها وألد المدركات وأعظمها.
فمحبة كل نور من الانوار المجردة له والتذاذه أشد لنفسه والتذاذه بها، فيلزم ان

تكون محبة النور الاقرب وكل نور مجرد لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار المقدس .

قال الشيخ،

فصل

«فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شئ منه»

5

(149) اشراق نور الانوار^{٤٦١} على الانوار المجردة ليس بانفصال شئ منه

كما تبين لك ، بل هو نور شعاعى يحصل منه فى النور المجرد على مثال ما مر فى الشمس على ما يقبل منها ، والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال . فالنور الحاصل فى النور المجرد من نور الانوار هو الذى تخصصه باسم «النور السانح» وهو نور عارض . والنور العارض ينقسم الى ما يكون فى الاجسام ، وإلى ما يكون^{٤٦٢} فى الانوار المجردة .

10

اقول: قد عرفت ان الشعاع الحاصل من الشمس على الارض ليس بانفصال شئ من الشمس ، بل اذا حصلت فى مقابلة واستعداد ذلك المقابل لقبول الشعاع افاض العقل المفايق الهيئة النورية الشعاعية دون انفصال شعاع من الشمس . وهكذا ينبغي ان يتصور كيفية اشراق نور الانوار على الانوار المجردة^{٤٦٣} المتساوية للاشراقات الالهية ، فانه ليس بانفصال شئ منه تعالى ، بل هو نور شعاعى يفاض من نور الانوار على الانوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الانوار المجردة لقبول تلك الاشعة الشمسية الالهية . فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار فى قبولها الاشعة العقلية ، كنسبة الارض الى الشمس فى قبولها الاشعة الشمسية الجسمية ؛ واما مشاهدة الانوار المجردة لنور الانوار^{٤٦٤} فانها غير اشراق شعاعه عليها ، كما

20

^{٤٦١} مـ ١ ش ١ طه النور

^{٤٦٢} طه ومنه ما - مـ ١ ش ١ ر منه + وفى بعض النسخ: وإلى ما يكون

^{٤٦٣} مـ ١ - الانوار

ضربنا لك المثال في ان لعينيك مشاهدة وشروق شعاع وشروق الشعاع غير
المشاهدة، فنور الانوار شمس عالم العقل، فاشراقه واصل الى جميع الانوار المجردة،
كالشمس الواصل اشراقها الى جميع الاجسام المقابلة، فالنور الحاصل في كل نور
مجرد من نور الانوار يُسميه صاحب «حكمة الاشراق» بـ«النور الساطع»، وهو نور
عارض يمرض للانوار المجردة لا يدخل في حقيقة ذاتها. فالنور العارض ينقسم
الى قسمين؛ احدهما ما يكون في الاجسام؛ وثانيهما ما يكون في الانوار المجردة
العقلية. وهذه الانوار العرضية يفتقر الى ما يقبلها من الجواهر القائمة بذواتها اما
عقلية او جسمية.

قال الشيخ:

فصل

دفي كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها،

(150) النور الاقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد

آخر وبرزخ، فاذا اخذ هكذا الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري، وتعلم ان
الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب^{١٦٤} الى نور لا يحصل منه نور
آخر مجرد. واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات كوكبا وفي كُرّة الثوابت من
الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بد لهذه الاشياء من اعداد ووجهات لا
تتحصر عندنا. فتعلم^{١٦٥} ان كُرّة الثوابت لا تحصل من النور الاقرب، اذ لا تفي
جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو ان كان من احد من العوالم، فليس
فيه جهات كثيرة سيما على رأى من يجعل^{١٦٦} في كل عقل جهة وجوب وامكان لا
غير. وان كان من السوافل، فكيف يتصور ان يكون اكبر من برزخ العوالم

^{١٦٤} يش ١ ش ١ ل ١ - الترتيب

^{١٦٥} س: فُتلم، يش ١ ش ١ * وفي بعض النسخ: فُتلم

^{١٦٦} يش ١ ش ١ ط ١ جمل. س: يجعل

وغرفها ، وكواكبها اكثر من كواكبها ؟ ويزدى الى المحالات ، فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشايخ وكل كوكب فى كُرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء ومقتضى يتخصص به .

(151) فاذن الانوار القاهرة ، وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها ، اكثر

- 5 من عشرة وعشرين ومائة ومائتين والى والفين ومائة الف^{٦٧} ومنها ما لا يحصل منه برزخ مستقل ، فان البرازخ المستقلة اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى مرتبة ؛ فيحصل من النور الاقرب ثان ، ومن الثانى ثالث ، وهكذا وابع وخامس الى مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه . والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل 10 الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة ورتبة ، حتى ان القاهر الثانى يقبل من نور السانع من نور الانوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، وباعتبار النور الاقرب مرة أخرى . والثالث اربع مرات ، ينعكس مرتان صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ، ومن النور الاقرب . والرابع ثمانى مرات ، اربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الاقرب من نور الانوار بغير واسطة . وهكذا تتضاعف الى مبلغ كثير ، فان الانوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة 15 وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ ، مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار ، والمشاهدة غير الشروق ونهض الشعاع على ما علمت ، فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار ، فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس .

- 20 (152) واعلم ان الاشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ ، يشتد النور فيه

لاعداد . وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تمايز اعداده الا تمايز العلل كأشعة سُرُج فى حائط ، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ، وليس هذا كشن يشتد من

مبدأ واحد أو عن مبادئ، ويبقى بهما الشدة؛ ولا كاجزاء على لواحد كيف كان. وقد نجتمع اشراقات مأ كثيرة فى محل واحد مثل شرفين الى شينين فى محل واحد^{٤٩٨}، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا تقيب عنه ذاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزاد من كل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة الثامة، وهى القواهر الاصول الاعلى. ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسبتها، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة التهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، ومشاركات اشعة القاهرة^{٤٩٩} بعضها مع بعض، ومشاركات اشعة انوار القاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض^{٥٠٠} ومشاركات ذواتها الجوهرية، ومشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره عددا عددا^{٥٠١}. فمشاركات^{٥٠٢} اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض؛ ومشاركات الاشعة مع جهة الاستغناء والتهر والمحبة والمناسبات المعجبية بين الاشعة الشديدة الكاملة والهاوى تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام التنوعية^{٥٠٣} الفلكية والظلمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحب كرة الثوابت.

(153) فمبدأ كل من هذه الظلمات هو نور قاهر هو «صاحب الظلم»

والنوع القائم النورى. وبحسب ما يقع ارباب الظلمات تحت اقسام المحبة والتهر والاعتدال لمبادئها تختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد سمادية ونحسية واعتدالا.

^{٤٩٨} يش؛ ش ١ ط؛ + ههنا - س؛ - ههنا

^{٤٩٩} يش؛ ش ١ ط؛ قاهر واحد - س؛ القاهرة

^{٥٠٠} ط؛ - بعضها مع بعض

^{٥٠١} ط؛ عددا س؛ عددا عددا

^{٥٠٢} ط؛ ومشاركات

والانواع النورية القاهرة اقدم من اشخاصها اى متقدمة عقلا . والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة . والانواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات ، فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ، ومن البئر غير البئر . فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محرركة للفلك وغايات ، لان تصوراتها من فوقها اذ لا بد من علل لها . وما سموه 5 «عناية» ، منطلقة . والصور النوعية المنتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، اذ هى لا تتفعل عما تحتها ، ولا تكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى بعض ، فانه ينتهى الى تكثير نور الانوار . فلا بد ان يكون نوعها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا .

- 10 (154) ولا يتصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار مما ، اذ لا تصور للكثرة عنه ، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية . وليست القواهر المالية المترتبة اصحاب اصنام متكافئة ، فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين ، وتكثرها بمناسبات اشعة فى الاعلين . وان كان يتصور فضولة ما فى اصحاب الطلسمات ونقص ما لاجل كمال الاشعة المكتضية بها ونقصها ، فيقع فى الطلسمات^{١٧٣} مثلها ، حتى يكون متسلطا على نوع من وجه لا من جميع 15 الوجوه . ولو كانت الترتيبات الحجمية فى الافلاك للاعلين^{١٧٤} المترتبين ، لكان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة ، وليس كذا . بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى . فهين انما بها ، اى اصحاب الاصنام ، ايضا كذا . والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تثبت على الاتفاقات ، بل على مثل مراتب الفلك^{١٧٥} .

^{١٧٣} لى ١، س، اصحاب الطلسمات

^{١٧٤} هـ ١، ش، ١ ط، ا عل

^{١٧٥} هـ ١، ش، ١ ط، مراتب الملل . س، الفلك

(155) فالأنوار^{١٧٦} المجردة تنقسم الى: أنوار قاهرة، وهى التى لا علاقة لها

مع البرزخ لا بالانطباع ولا بالتصرف^{١٧٧} وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة اعلنون وأنوار قاهرة صورية ارباب الاصنام؛ والى أنوار مديرة للبرزخ، وإن لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبار جهة عالية نورية، والبرزخ انما هو من جهة فقيرة، اذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدير. والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال، فان الانفصال وأن كان عدم الاتصال، لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال. والاعلون جهات فقرهم تظهر فى البرزخ المشترك، وتظهر ايضا فى اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة فقيرة تنقص من نوريتها. والفقر فى السافلين أكثر منه فى الاعلين. والنهاية فى المشتريات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثيرة كثيرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهى النقص الى ما لا يقتضى شيئا اصلا، وإن كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(156) واذا كانت الافلاك حية ولها مديرات، فلا تكون مديراتها علمها،

اذ لا تستكمل العلة النورية بالجواهر الفاسق. ولا يقهرها الفاسق بالعلاقة، فان النور المدير متهور من وجه بالعلاقة. فيكون مديرها نورا مجردا قد نُسب له «النور الاسفيه»^{١٧٨}. وهذا يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول ضروريا^{١٧٩} جهات قهر ومحبة، وفى القواهر جهتا استغراق فقرى واستشارة، فتركبت الاقسام فى المعلولات، فصارت هكذا نور، الغالب عليه القهر؛ ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستثيرات الكوكبية^{١٨٠}، وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من

^{١٧٦} ش: ش؛ الأنوار

^{١٧٧} ط: التصريف، س: التصرف

^{١٧٨} ط: ضروريا، س: ضروريا

^{١٧٩} ش: ش؛ ط: فى الكواكب، س: الكوكبية

المشتريات الكوكبية، وغواشق غير مستنيرة الغالب فيها القهري وهي الاثيريات
المتأينة عن الفساد المؤثرة، وغواشق الغالب عليها المحبة والذل وهي العناصر
المطبعة لها الماشقة لاضوائها القبيحة عند احتياجها عنها. ثم النار لما قربت من
الاثيريات، لزمها ايضا قهر على ما تحتها، وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.

- 5 اقول: يريد ان يبين صدور الكثرة عن الواحد الحق وترتيبها. وكنا قد
ذكرنا ان النور الاقرب، وهو العقل الاول، يحصل منه نور مجرد آخر ويرزخ
جسماني باعتبار غنائه بالاول وفقره في نفسه. واذا حصل من هذا النور المجرد
الثاني نور مجرد آخر ويرزخ جسماني. وهكذا تحصل من كل نور مجرد نور مجرد
ويرزخ جسماني الى ان يحصل تسعة افلاك كلية والعالم العنصري، على ما يقوله
10 المعلم الاول واصحابه. والانوار المترتبة المجتمع معا يجب نهاية سلسلتها في
النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد. فلا يستقيم ما ذكره. فان كل كوكب
من السيارات له فلك كل يتقسم الى، ممثل، ومائل، وخارج مركز، وتدوير. وكرة
الثوابت تشتمل على كواكب اكثر من قطرات البهار وذرات الرمال مما لا يتتها
للشعر حصره ولا يد لهذه الكثرة بما فيها من انكثرة جهات لا يمكن حصرها
عندنا. وهذه الكثرة بما فيها من الكثرة لا يتصور حصولها من النور الاقرب، اذ
15 لا جهات فيه كثرة تفي بجهات الاقتضاء. فان كان هذا البرزخ الجسماني من
احد العوالم، فليس فيه جهات كثيرة تحصل منها الثوابت وكرتها لا سيما على
رأى من يجعل في كل عقل جهة وجوب وامكان فحسب، وان حصلت الثوابت
وكرتها من أحد العقول السافلة، فكيف يمكن ان يكون اكبر من برزخ العوالم
وفوقها وكواكبها اكثر من كواكبها؟ ويؤدي الى المحالات، فلا يتم لبرهان، ولا
20 يستقيم ما ذكره جماعة المشائين ان الثوابت صادرة عن عقل فيه جهات ثلاثة:
ولان الكواكب الثابتة ان اختلفت بالانوع فلا يمكن حصولها بالجهات الثلاث، بل
تقتصر الى جهات كثيرة لا تنحصر عندنا ولا تنضب، وان كانت متفكة بالانوع

فتنتشر الى شبييزات ومخصصات من الارضاع والاحياز. وغير ذلك من الاعراض
 المنتشرة الى جهات مختلفة لا تحصى. والاجرام الفلكية كلها بسيطة وطبيعة واحدة
 فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستواء نسبتها الى
 جميع مواضع الفلك الثامن. فلا بد من تخصص يخص كل كوكب بموضع معين
 ووضع معين. وكل كوكب ايضا له نفس ناطقة؛ ولكل من الافلاك والكواكب له
 مادة وصورة جسمية وأخرى نوعية، فلا تفسى لجهات الثلاثة بهذه الكثرة العظيمة.
 فالحق ان الانوار المجردة القادرة الصادرة عنها الاجرام الفلكية كثيرة جدا اكثر من
 عشرة وعشرين ومائة ومائتين والالف ومائة الف. ومن هذا الانوار ما لا يحصل منها
 برزخ مستقل بنفسه، كالاتلاك، بل تكون مركوزة في الافلاك وهي الكواكب، فان
 الاجرام الفلكية المستقلة اعدادها اقل من اعداد الكواكب بكثير، وهي مرتبة محيط
 بعضها ببعض الى آخر الاجرام. فلا بد وان تكون العقول المجردة كثيرة وان يكون
 لها ترتيب في النزول فيحصل من النور الاقرب الذي هو العقل الاول، نور عقل
 ثان، ومن الثاني ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، الى ان يحصل من
 الانوار العقلية سلسلة كثيرة العدد. ولما كانت هذه الانوار المجردة الحاصلة من نور
 الانوار بتوسط النور الاقرب وباقي الانوار ليس بينها وبين النور الاول الواجب
 لذاته حجاب لتقدسها عن المواد والاعباد، فكلها تشاهد نور الانوار ويشرق عليها
 شعاعه وينعكس النور من بعضها الى بعض.

وكل نور عال في المرتبة يشرق على كل ما تحته في المرتبة؛ وكل نور
 سافل في المرتبة يقبل الشعاع النوري ما فوقه مرتبة مرتبة، فيقبل الشعاع من نور
 الانوار بتوسط كل واحد من الانوار التي فوقه في المرتبة بحيث يكون النور الثاني
 المجرد يقبل من نور الانوار مرتين؛ مرة بغير واسطة ومرة بتوسط النور الاقرب.
 واما النور المجرد الثالث، فيقبل من نور الانوار اربع مرات؛ مرة منه تعالى بغير
 واسطة، ومرة أخرى بتوسط العقل الاول، ومرتين ينعكس عليه مرتين الثاني. واما

النور المجرد الرابع ، فيقبل من النور الفائض ثمان مرّات ، أربع مرّات هي العاصلة
للتور المجرد الثالث من انمكاس ما فوقه ، ومرّات الثاني ، ومرّة من النور الاقرب ،
ومرّة من النور الاول . واما النور المجرد الخامس فيقبل النور الفائض فما فوقه ستّة
عشر مرّة ، ثمان مرّات ما انمكس على الرابع ، ومرّات الثاني ، وأربع مرّات الثالث ،
ومرّة من النور الاقرب ، ومرّة من نور الانوار بغير واسطة ، ولا تزال الانوار الفائضة
هكذا تتضاعف في النزول ، حتى تبلغ المبلغ الذي تعجز القوى البشرية عن
الاحاطة به . فيحصل من كل من هذه الاشراقات على من كان انوار مجردة عتلية
على طبقات . وهذه الانوار المجردة المتضاعفة لما لم يحجب بعضها بعضا ، والكل
يشاهد نور الانوار لعدم العجاب بينها ، اعني البعدية ، وكل واحد منها يشاهد نور
الانوار والانوار المجردة . والمشاهدة غير الشروق وفيض الشماع ، على ما مرّ بيانه ،
ومحتشد يحصل من مشاهدة كل عالم واشراق نوره على كل سافل سافل دون
الراسطة ، وبواسطة بعضها بعضا جندة عظيمة من التور المجردة القائمة بذاتها
كالجندة العاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتتضاعف الانوار المجردة
بالانمكاسات الاشراقية والمشاهدية .

قوله : واعلم ان الاشعة البرزخية .
اقول : يريد ان يبين ان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية
تقتضى حصول انوار مجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حياة له ،
فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانها لا تقتضى حصول انوار مجردة ،
وتقرر ذلك : ان الاشعة الجسمانية العرضية ، اذا وقعت على جسم برزخي فان التور
يشهد فيه بحسب كثرة تلك الانوار الشعاعية الواقعة عليه وتعددتها ، فاجتماع
الاشعة النورية في محل واحد ، كاشعة سُرج واقعة على حائط مجتمعة فيه لا يمكن
تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز العلل التي للاشعة ، فهتج الظل
عن بعضها مع بقاء بعض ، فان صنورة السراج بسبب الدخان الذي فيها لا تكون

شفافة، بل لون يستر ما وراءه، فلذلك يقع الظل عنها، فلا يصل^{١٨٠} ضوء الصنوبرية الى خلفها الى الحائط، فيشتد الضوء الشعاعي الواقع على الحائط بحسب كثرتها وعدم ستر بعض الاشعة وحجائها عن الوصول الى ذلك الحائط؛ وليس اشتداد الاشعة الواقعة على الحائط وغيره من الاجسام كاشتداد حرارة الماء من مبدأ واحد هي النار وحدها او عن مبدئين، كالثار والشمس مثلا، ويبقى بعد زوال النار والشمس تلك الحرارة الشديدة في الماء، وكذلك ليست الاشعة الواقعة على حائط مجتمعة فيه من عللها كالسُرُج، كاجزاء علل المعلول واحد. كيف كان؟ فان كل واحد من تلك السُرُج، وان كان جزءا من العلل الا انه لا يعدم النور الشعاعي الذي على الحائط يعدم جزءه بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم كل جزء من الاجزاء. واذا عرفت ان اشتداد الاشعة السُرُجية على حائط بسبب كثرة اعداد السُرُج، وانه ليس كالاشتدادين المذكورين، فقد يجتمع اشراقات كثيرة على محل واحد جسماني لا حياة فيه، فلا يكون له علم بالاشراقات ولا بزاداتها وتعددتها، فلا يحصل منها شيء من الانوار المجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات الثورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا يثيب عن ذاته ولا عن ما يشرق عليه ولا عن ما يزداد من كل واحد من الانوار، فيحصل بذلك جملة من الانوار القاهرة العقلية، المرتبة بعضها عن بعض باعتبار آحاد الاشراقات التامة والاشعة الكاملة وباعتبار آحاد المشاهدات، وكلها مرتبة في النزول العلل وهذه السلسلة من هذه الانوار العقلية تسمى بالقواهر والاصول الاعلى.

ثم يحصل من هذه الاصول المرتبة الثورية المجردة، باعتبار الجهات العقلية ومشاركاتها ومناسباتها وتراكيب الجهات، جملة من الانوار العقلية المجردة. فان حصول الانوار العقلية منتظر الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات. بين تلك الجهات كما يشاركه جهة الاستثناء مع الشعاعات؛ او بمشاركة جهة التغير معها؛

- او بمشاركة جهة المحبة معها ، ومشاركة جهة الاستغناء مع الفقر او المحبة الى غير ذلك من الجهات التركيبية ؛ وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض ؛ وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض او المشاهدات مع الاشعة او بمشاركات ذواتها الجوهرية ، وغير ذلك من الجهات وتراكيبها العقلية التي لا يحاط بها في هذا العالم . فيحصل من كل جهة بانفرادها شئ ومشاركة كل نور من الانوار في 5 جهة من الجهات شئ ؛ وكذا بين كل اثنتين او ثلاثة او اربعة منها فصاعداً ، اى وكذا حكم كل جهة مع مناسبات التي بينها ويحصل بمشاركة اشعة انوار ، لا سيما على الاشعة العقلية الضعيفة النازلة في النجم غير العاصل بالاعتبارات المذكورة . والثواب وكرمتها والصور الثوابت انما حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع اشعة بعض آخر مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والعز والذل ، وغير ذلك من 10 المناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكامنة اشديدية . ويحصل من باقى الانوار العاصلة من الاشعة الكثيرة والمشاهدات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات ، جميع الاجسام الفلكية وكوكبها وسياط العناصر ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام العلوية والسفلية . فبدأ كل منها نور جوهرى مجرد عن المادة من تلك الانوار المذكورة ، وهذه الانوار تسمى «ارباب الاصنام 15 النوعية» و «فلسفات السياط» و «المركبات العنصرية» وتسمى ايضا بـ«المثل الافلاطونية» ، وحسب وقوع ارباب الفلسفات تحت اقسام الانوار العاصلة بالمحبة والقهر والاعتدال لمبادئها تختلف الاجرام الكوكبية وغيرها من الاجسام ، فيوجد بعضها سعية ، وبعضها تحسية ، وبعضها معتدلة . وهذه الانوار المجردة النوعية 20 القاهرة اقدم من اشخاصها وفلسفاتها تقدما بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانوار المجردة النوعية .

وتقرير طريق الاحتجاج بالامكان الاشرف ان عجائب الثوابت الواقعة في

عالم الافلاك والكواكب والعناصر وعالم النفوس جهة كثيرة لا يقدر البشر على

احصائها والاحاطة بها ، وكلها معلولات لعالم الانوار المجردة العقلية ، وحينئذ يلزم ان تكون النسب الواقعة فى العالم العقل النورى وترتيبها اجل وأشرف من النسب والترتيب الذى فى العالم الجسمانى ، فيجب ان يكون قبلها . ثم كيف يتصور ان تكون عجائب النسب والترتيبات ولطائفها فى العالم الجسمانى اكثر مما فى العالم العقل النورى ، وهى معلولات وأمثلة وظلال لتلك ورسوم منها ؟ فالحق ان عالم الانوار المجردة هى العلة التامة لعالم الاجرام ونسبه وترتيبه ، فهى الحقائق الاصلية وما فى عالم الاجرام من الافلاك والعناصر فروع لها ورشح منها وظلالها واصنامها وجميع ارباب الشرايع والكاملين من المثاليين يدعون المشاهدة فيها .

قوله : والانوار ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات .

اقول : هذا وجه ثان يدل على وجود هذه الانوار المجردة المثالية . وتقريره :
 انّا اذا تأملنا الانواع الموجودة فى العالم السفلى لم نجد لها واقعة بالاتفاق ، اذ الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا . فانه لا يحصل من الانسان غير الانسان ، ومن الفرس والحصار والاسد وغيرها من انواع الحيوانات انواع أخرى غيرها ، وكذا لا يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم والخوخ والاجاص والبر وغيرها من انواع النبات انواع أخرى غيره . والأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تتبنى على الاتفاقات الصرفة ، واذا لم يخرج ان تكون الانواع الجسمانية التى عندنا عن مجرد الاتفاقات ، فليس ايضا وجودها عن مجرد تصور نفوس علوية محركة لاجرام الفلكية وغايات لها على ما يراه بعض الناس ، فان على تقدير صحة ذلك يلزم ان تكون تصوراتها حاصلة لها من علل فوقها من الانوار المجردة العقلية .

واما ما ذكره المشائون ان للانوار المجردة عناية بالموجودات ، وهو تعقلها الوجود على ما هو عليه ، وهذا التعقل والتصوير علة لوجود الموجودات ، فسيأتى ابطال تلك العناية التى يذكرونها . اما انتقاش الصور الشعاعية فى الذوات المجردة

التورية القاهرة المطابقة لما تحتها من الصور، فليس ذلك بصحيح. فان انتفاشها بالصور لا بد له من علة وليس علتها ما هو تحتها في المرتبة، فانها لا تتفعل عما تحتها فان العالى لا يتفعل عن السافل وليست الصور العارضة فى بعض الانوار المجردة حاصلة عن صور عارضة فى بعض آخر من تلك الانوار، والا لزم ان ينتهى التكثير فى العملية والصعود الى ان تكون تلك الصور فى ذات نور الانوار، 5 فيتكثر، تعالى عن ذلك. ولان الالوان الكثيرة العجيبة التى فى ريش الطيور ليس الأمر فيها كما ذكره المشايخ، ان علة ذلك الاختلاف اختلاف الامزجة الريشة فانه لا برهان دال على ذلك ولا يقدرون على تعيين اسباب تلك الالوان. فالحكم يمثل هذه الاحكام من غير مراعات قانون مضبوط ووجود رب نوع حافظ للانواع فيفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح، بل لا بد وان يكون نوعها 10 الحقيقى قائما بذاته فى عالم نور المحض ومجرد عن المادة ثابتا لا يتغير ولا يتبدل. وهى المدبرة لهذه الانواع ومقنية وحافظة لها.

قوله: ولا يتصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا.

اقول: لما ظهر ان هذه الانواع الجسمانية الثابتة عليها الانوار المجردة

القاهرة وكان بين هذه الانواع الجسمانية تكافؤ من وجوه كثيرة، فان الافلاك التى 15 فوق فلك الشمس اشرف من فلك الشمس، والشمس نفسها اشرف من سائر الكواكب؛ وكذا باقى الافلاك والكواكب والانواع العنصرية لا يوجد فيها ما هو اشرف من باقى الانواع من جميع الوجوه، بل كل واحد منها اشرف من الآخر من وجه واخر من وجه آخر، فيلزم ان يكون بين عللها، اعنى الانوار المجردة العقلية، ايضا تكافؤ من وجوه، فيوازى تكافؤ معلولاته. ويريد بالتكافؤ ان يكون 20 عدة من الانوار المجردة لا يكون بعضها علة لبعض بل تكون معلولة لبعضها ولا يمكن ان تكون الانوار القاهرة العقلية المتكافئة صادرة دفعة واحدة عن نور الانوار تعالى، فانه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه دين واسطة.

بل لا بد من وجود انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طول يبلغ في النزول المترتب
 ملبغا كثيرا بحيث يكون كل عال في مرتبة العلية علة لما هو دونه في مرتبة
 المعلولة، فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها اصنام متكافئة؛ فان الانوار
 الحاصلة عنها الاصنام النوعية المتكافئة حاصلة من الانوار المجردة العقلية الطولية
 الاعلى، فيجب ان تكون ارباب الاصنام المتكافئة انما تتكثر لمناسبات اشعة عقلية
 في الانوار القاهرة الاعلى. واذا امكن ان يوجد فضيلة وشرف في ارباب
 الطلسمات النوعية النورية ونقص في نقصها ونسبة بسبب كمال الاشعة الفائضة عن
 الاعلى الموجبة لها ونقصها، فيقع مثل ذلك في الاصنام النوعية وحينئذ يكون نوع
 متسلطا على نوع آخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه. كالانسان على
 الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر، وكذا حكم جميع الانواع
 الجسمية.

ثم لو كانت الترتيبات الحجمية في الاجرام الفلكية صادرة عن الانوار
 المترتبة الطولية الاعلى لوجب ان يكون المريخ الذي فلكه فوق فلك الشمس اشرف
 من الشمس مطلقا وافضل، وكذلك من الزهرة وجميع ما تحته، وليس الامر كذلك؛
 بل بينها تكافؤ من وجوه، فبعضها يكون كوكبا، وبعضها اعظم فلكا، وبعضها
 اشد نورية، وبعضها انقص؛ وهي معلولات الانوار العقلية التي هي بين ارباب
 الاصنام تكافؤ من وجوه؛ فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة
 الثابتة ونحوها من الآثار والاحوال لا تكون مبنية على الامور الاتفاقية المحضة التي
 لا تقع دائما ولا اكثرية، بل يجب ان يتنى على مراتب الملل العقلية المستمرة
 الوجود. فالحق ان الانوار المجردة العقلية تنقسم الى قسمين وطبقتين؛

القسم الاول، الطبقة الطولية المترتبة في النزول العل، وهي الانوار المجردة
 عن المواد بالكلية الفائضة عن بعضها بعضا على الترتيب ولا يحصل من هذه شئ
 من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة

الظلمانية، ثم لو حصل من بعضها برزخ جسماني لحصل من كل واحد جسم وتترتب الاجسام كترتب عللها لكن الاجسام بينها تكافؤ، كما عرفت، لا ترتب. والقسم الثاني، الطبقة العرضية المتكافئة الغير المترتبة في النزول، وهي ارباب الاصنام النوعية، وهي قسمان: احدهما يحصل من جهة المشاهدات؛ وثانيهما يحصل من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية.

5

ولما كانت الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي اشرف من العالم الحسي ويجب صدور عالم المثال من تلك الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات، والعالم الحسي عما يحصل من جهة الاشراقات، فالاشرف علة للاشرف والاحسن علة للاخس، على ما في كل واحد من التكافؤ، فان الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها.

10

فكل ذلك يوجد مثله في عالم المثال ولا بد وان يكون في كل قسم من ارباب الاصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والاشراق نور عقل هو اعظم الانوار العقلية نورا وعشقا، وهو علة للفلك الاعلى الذي في العالم المثالي والحسي. فكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شئ مما تحته ولا يدانيه، بل هو اكمل الاجسام وقاومها.

15

التي في الطبقة الثانية العرضية؛ وكل واحد من الانوار القاهرة ارباب الاصنام يحصل منه في ظلمة البرزخي المستمد لقبول النفس الناطقة المجردة نفس مجردة مدبرة متصرفة فيه غير متطبعة مع هياتها النورية باعتبار جهة عالية نورية، ويحصل ظلمة البرزخي منه ايضا وهياتها الظلمانية باعتبار جهة فقيرة نازلة، وانما انتشت النفوس على بعض البرازخ لاستعمده لذلك وكونه قابلا للتصرف نور نفسي مدير له. والانوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال، فان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن فيه الاتصال، وذلك من خواص الاجسام.

20

قوله: ولا علون يظهر جهات فقرهم.

أقول: يريد أن الطبقة الطولية، وهم الانوار المجردة الاعلى، لكونهم من
 الممكنات، لا يخلون عن كثرة جهات نورية وهى جهة الاستثناء تقتضى
 الانوار المجردة والانوار العارضة وجهة ظلمانية وهى جهة الفقر؛ ويمبر عنها
 المشافون بجهة الوجوب والامكان وتمثلها ويمبر عنها صاحب الاشراف تارة بجهة
 الاستثناء والفقر؛ وتارة بالجهة النورية والجهة الظلمانية. وإذا لم يكن بدّ من وجود
 5 جهة نورية فى الانوار المجردة الاعلى، وهى استنارها بنور الانوار وهى الجهة التى
 صدر عنها الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية، فلا بدّ من وجود جهة أخرى
 ظلمانية فقيرة فيهم تكون علة لوجود البرازخ الظلمانية وهيأتها الظلمانية، والام
 يتصور وجود الاجسام وهيأتها. فذكر أن جهات فقر الاعلى تظهر فى البرزخ
 المشترك الذى هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة البنية، فانه على رأى
 10 صاحب الكتاب منع ان تكون الثوابت صادرة من العقل الا اذ لا تنفى جهات
 الاقتضاء بالكواكب الثابتة ولا يجوز ان يصدر عن احد من العوالم لعدم الجهات
 الكثيرة اللانتهى بالثوابت؛ لا سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب
 واسكان ولا يجوز صدوره من احد من السوافل. اذ معلول الاشراف افضل من
 معلول الاغس، فكيف يجوز ان يكون هذا البرزخ المعلول لبعض الشواغل اكبر من
 15 برازخ العوالم وفوقها وكواكبها اكثر من كواكبها؟ وهى معلولات للعوالم، فلا بدّ وان
 تظهر جهة فقر العوالم فى برزخ واحد مشترك بين جميع الانوار العالية دون برزخ
 آخر؛ وكذلك تظهر جهة فقر الاعلى فى ارباب الطلسمات النوعية بجهة فقيرة
 يقتضى نوريتها، اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تأثير وجود
 20 جهة الفقر فى الانوار المجردة المرضية السافلة اكثر من وجودها فى الانوار المجردة
 الطولية الاعلى لتزولها فى المرتبة ونقصان نوريتها فان كثرة انعكاس الانوار يقتضى
 قلة نوريتها والنهاية فى المترتبات واجبة لما عرفت؛ فلا يلزم من كل نور قاهر
 عقل نور آخر الى غير النهاية؛ وكذلك لا يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من

الانوار والظلمات ولا عن كل شعاع شعاع آخر من غير وقوف لانتهاه النقص في النزول في جواهر الانوار النازلة وبعثاتها الى ما لا يقتضي وجود شئ اصلا ، كما ينتهي الشعاع الحسى بالانكسارات الكثيرة من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر في الاضائة ؛ وان كان لزوم الكثرة لا بد وان يكون عن كثرة ، ولزوم النور القاهر عن نور قاهر ، فلا يلزم ان يكون عن كل كثرة كثرة فان الموجهة الكلية لا 5 تنعكس موجهة كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الفيض الى غير النهاية ، وهو محال .

واعلم ان الافلاك لما كانت متحركة حركة دورية بالارادة فلها حيات وادراك . ولا يجوز ان تكون النفوس المدبرة ولاجرامها والمتصرف فيها علة لاجرامها ، فان النفوس الفلكية تستكمل بابدانها ولا تستكمل ائمة النورية 10 بالجواهر الفلكي المظلم . ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لاجرامها ، ومن شأن العلة ان تظهر المعلوم ، فكيف ظهرت البرازخ الفلكية تلك النفوس المدبرة التي هي علتها بالملاقة البدنية ؟ فان النور المدبر متهور من وجه بالملاقة البدنية . فالمدبرات الفلكية وان كانت انوار مجردة ، فعلها كلها هي الانوار المجردة ارباب 15 الانوار المجردة ارباب الانواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للافلاك يسمى «النور الاسفهبذ» وانما سماه «الاسفهبذ» لان معناه باللسان الفهلوي «متقدم الجيش ورأسه» ؛ والنفوس الناطقة فلك البدن وما فيه من القوى ، فلذلك كان اسفهبذ البدن بها فيه .

قوله : وهذا يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول ضروريا جهات تهر

ومحبة .

اقول : لما بين ان الانوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استفناء وقرر . يعبر عنها بالجهة النورية والظلمانية ، وعرفت ان نور الانوار قاهر لما دونه وهي عاشقة ومشتاقة اليه ؛ وهكذا كل عاقل قاهر للسائل والسافل عاشق ومشتاق

اليه . فاذا كان من لدن الاول نور الانوار وجب وجود جهات قهر ومحبة . فالقهر منه والمحبة من معلوله وكانت الانوار المجردة القاهرة تشتعل على جهات ظلمانية فخرية وجهة استغناء واستنارة . فاذا تركبت الاقسام بحسب الجهات في المخلوقات . فحينئذ يصير بعض الانوار الغالب عليه القهر وبعضها الغالب عليه المحبة . وبعض الفواسق البرزخية وفيه القهر من المستنيرات الكوكبية . كالشمس والقمر . وبعضها فيه 5 المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية . وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر . وهي الاثيريات الفلكية وهي الميائية عن الفساد والخرق والتمزيق المؤثرة في الاجرام النصرية وغواسق برزخية الغالب عليها المحبة والذل . وهي المنصريات الطبيعية لتلك الاجرام الفلكية القاهرة لها النافذة لانوار الكواكب واصواتها الشريفة . القبيحة عند احتياجها عن تلك الانوار الفلكية . ولما كانت النار مكانها 10 الطبيعي مجاورة الفلك لزمها ايضا . فهو على ما تحتها وسيأتي تنمة هذا البحث .

قال الشيخ:

(157) واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلوم محبة وقهر . والمعلوم بالنسبة اليه^{١٨١} محبة يلزمها ذل . ولاجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم التورية والنافسية . والمحبة والقهر . والعز^{١٨٢} اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم 15 للمحبة بالنسبة الى العالي واقفا على ازواج^{١٨٣} . كما قال تعالى «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا ذَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^{١٨٤} .

اقول: اول نسبة وقعت في الوجود نسبة الجوهر العقلي . وهو النور الاقرب . الى نور الانوار واجب الوجود لذاته . وهي اصل جميع النسب وانها وافضلها .

١٨١ ط . اليها . س . اليه

١٨٢ ل . و . والذل

١٨٣ ط . ازواج . س . انواع

١٨٤ الفرقان المجيد . سورة الفاتحات (٥١) . آية ٤٩

وذلك ان النور الاقرب عاشق لنور الانوار، وهو تعالى يقهره قهرا يمجزه عن اكتناحه والاحاطة به، فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة النور الاقرب وقهر من جهة نور الانوار؛ وطرف القهر اشرف من جهة المحبة. ثم سرت هذه النسبة في جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة الى المخلوق محبة وقهر؛ وللمخلوق بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذلك، وكذلك ان زوجت الاقسام وصار الوجود بحسب تقاسيم النورية والفاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي واقما على ازواج، كما جاء في التنزيل: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». هذه الممانى التى غفل عنها الجمهور، فانقسمت الجواهر الى: اجسام وغير اجسام. وغير الجسم، وهو النور المجرد، قاهر له وممشوقه واحد الطرفين اشرف من الآخر.

وكذلك انقسم النور المجرد الى قسمين: عال قاهر وتازل فى الرتبة، مقهور منفعل. والاجسام انقسمت الى: اثيرية فاعلة، وعنصرية منفعة. والاثيرية انقسم الى: السعد، والنحس، والنهرين اللذين احدهما مثال العقل وهو الشمس، والآخر مثال النفس، وهو القمر. وكذلك انقسمت الاجسام الى: العلوى، والسفلى، والمتماسك، والمتناسف، والشرقى، والغربى، والذكر، والانثى ازدوج طرف كامل مع طرف ناقص، كل ذلك تاسيا بتلك النسبة الاولى العقلية.

قال الشيخ:

فصل

«فى تامة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب»

(158) ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقما على جزاف، فيكون ظلا لترتيب عقل. ومن الترتيبات، بل ومن الكواكب فى الثوابت، ما لا يحيط لبشر به علما وعجايب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا

مانع عن ان يكون وراء^{١٨٥} الثوابت عجائب أخرى؛ وكذا في فلك الثوابت ولا يدركها^{١٨٦}.

(159) واعلم انه لا ميت في عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبرة العلوية

وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى والكواكب كالمعصر

- الرئيس المطلق. و «هُورَغَش» الذي تلمس «شهرير» نود شديد الضوء، فاعل
 5 النهار، رئيس السماء، واجب تغليفه في سنة الاشراق. وما ازداد على الكواكب
 بمجرد المقدار والتقرب بل بالشدّة، فان ما يتراءى من الثوابت بالليل وما في
 السيارات مقدار مجموعها اكثر من الشمس بما لا يتقاس ولا يفعل النهار.

اقول: كل أثر في المعلول فانه لا محالة من آثار الصلة. والاجسام كلها

- مع هيئاتها معلولات للانوار المجردة واثارها. فالكواكب الثابتة وترتيبها
 10 في فلكها لما لم يكن واقعا في الوجود جزافا، فيكون بالضرورة ظلا لانوار مجردة
 وترتيب عقل ومن الترتيبات الخفية الواقعة في الوجود. واكثر الكواكب الثابتة مما
 لم يمكن الاحاطة بها في هذا العالم، وكذلك عجائب لعالم الاثير ونسب الافلاك
 بعضها الى بعض وحصرها في عدد على سبيل الجزم، أمر صعب لا يمكن ان
 15 يبرهن عليه. ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوابت من العجائب الفلكية وكواكبها
 شيء كثير لا يتمكن البصر من ادراكه. وكذا في نفس فلك الثوابت واذا عجزت
 القوى البشرية عن الاحاطة بحقايق الاجرام وترتيبها فالاولى ان تعجز عما لا
 يدركه الحس. ولما كان العالم الاثيري كله حي لا ميت فيه وكل فلك من الافلاك
 الجزئية له حركة تخالف حركة الفلك الآخر، فله نفس ناطقة مدبرة وسلطان الانوار
 20 المدبرة العلوية وقوتها انما تصل الى الاجرام الفلكية بتوسط ما هو مركز فيها من
 الكواكب النيرة التي منها تنبعث القوى البدنية، فهي كالأعضاء الرئيسية المطلقة.

^{١٨٥} يش؛ ش؛ ط؛ + فلك. س؛ - فلك

^{١٨٦} يش؛ ش؛ لا يدركها. ط؛ ادركها. س؛ يدركها

- فكل كوكب في فلك نسيته اليه كنسبة القلب الى البدن . ولما كانت الشمس المركزة في الفلك الرابع اعظم الكواكب واشرفها واجلها واكبرها واشدها نورا وضياء وهي في وسط العالم تغطي جميع الاجسام الانوار ولا يأخذ منها شيئا وتضئ جميع طبقات الافلاك ولحماتها ونورها تتم الامتزاجات العنصرية وتتكون المواليد الثلاثة ، وهي المسمى «هُورَخَش» بالنهلوية ، وهو طلسم «شهرير» ، وهو نور عقل من اجل ارباب الاصنام . فلهذه الفضائل والكمالات الموجودة في هذا النور الاعظم استحق ان يكون ملك العالم الجسماني وسلطانها ورئيسها واجب تعظيمه في سنة الاشراق من الحكماء المشرقيين وارباب المكاشفات العقلية ، فانه سر الله الاعظم وشله الاكرم كما قال تعالى: «وَلَهُ الْمَعْلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{١٨٧} ، ومن عجائب اسراره وشدة نوريته وضوته انه ما ازداد على جميع الكواكب بمجرد المقدار والقرب ، بل شدة النورية العظيمة ، فان ما يترأى في الليل من الكواكب السيارة الثابتة مقدار مجزوعها اكبر من الشمس بما لا يتقاسى ، ومع ذلك فانه يفعل النهار ولا تغمله ، ويسخن العالم ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ، التي منها اسرار نور الانوار ما يتم به التكون ، وتحصل بذلك الاستعدادات المختلفة المقتضية لانفاضة النفوس الناطقة والاعراض جبل من ابدعه وصوره ،

«فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» .

قال الشيخ؛

فصل

«في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق»

- 20 (160) لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شئ ، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق ،

وغيره ظاهر له فـهـلـا يـعـزـبُ عـنـه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى السَّنَوَاتِ وَلَا فِى الْأَرْضِ^{٤٨٨} اذ لا يحجبـه شئ عن شئ؛ فعلمـه وبصره واحد وفوريته قدرته، اذ النور فياض لذاته.

(161) والمشاؤون وإتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل

هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة. وقالوا: وجود الاشياء عن علمه بها.

فيقال لهم: ان علم ثم لزم من العلم شئ، فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم⁵ الغيبة عن الاشياء، فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها. وكما ان معلوله غير ذاته، فالعلم^{٤٨٩} بمعلوله غير العلم بذاته. واما ما يقال «ان علمه بلازمه منطوق في علمه بذاته» كلام لا طائل تحته، فان^{٤٩٠} علمه سلبى عنده، فكيف

يندرج العلم بالاشياء في السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى، وعدم الغيبة ايضا

سلبى، فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به الحضور، اذ الشئ لا يحضر عند¹⁰ ذاته، فان الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال الا في شيئين، بل

اعم؛ فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟ ثم الضاحكية شئ غير الانسانية،

فالعلم بها غير العلم بالانسانية. والضاحكية علمها عندنا^{٤٩١} ما انتطوى في

الانسانية^{٤٩٢}، فانها ما دلت مطابقة او تضمننا عليها، بل دلالة خارجية. فاذا

علمنا الضاحكية احتجنا الى صورة أخرى، ودين تلك الصورة معلومة لنا بالقوة.¹⁵

واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيل بمسائل وبين العلم بالقوة

بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما لجوابها لا ينفع. فان ما

يجده^{٤٩٣} الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة

وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة اقرب مما كانت قبل

^{٤٨٨} القرآن المجيد: سورة البأ (٢٤)، آية ٢

^{٤٨٩} ط: فكذلك العلم. س: فالعلم

^{٤٩٠} س: وان

^{٤٩١} ط: العلم بالانسانية. س: في الانسانية

^{٤٩٢} يش: ا ش: ط: يجد

السؤال، فإن للقوة مراتب، ولا يكون عالما بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الاشياء، ثم اذا كان جهم غير بام، فسلب ما كيف يكون علما بهما وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا علمه من النظام؟ وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم.

5

(162) فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق، وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته، وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية، وذلك اضافة، وعدم الحجاب سلبى، والذي يدل على ان هذا القدر كاف، هو ان الابصار انما كان لمجرد اضافة ظهور انشئ للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له. وتعدد الاضافات العقلية لا بموجب تكثرا في ذاته. واسا العناية، فلا حاصل لها. واما النظام، فلزم من عجب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية كما كانوا يطلون بها قواعد اصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة. واذا بطلت، تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول تمثل الممتنع في البرازخ.

15

(163) واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض، يترامى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقرب، والسواد ابعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى في مراتب العلل، فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره. فسبحان ابعد الاقرب، الارفع الادنى! واذا كان هو اقرب، فهو ادنى! بالتأثير في كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب. اقول: قد مرّ فيما سلف بطلان رأى من يقول ان الابصار انما هو بانطباع

20

صورة المبصر في الرطوبة الجليدية وتأديها الى ملتقى العصبين المجوفتين على ما يراه المعلم الاول واتباعه . واطلنا ايضا رأى من يقول ان الابصار بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات ، ولا هو ايضا بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج عن البصر على ما عرفت تفصيله . فالحق ان الابصار انما هو مقابلة المستنير للضوء الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة سرائية وعندما يقع للنفس علم اشراقى 5 حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة . وحاصل الابصار يرجع الى عدم العجاب بين الباصر والمبصر لا غير . وقد عرفت ايضا ان النفس الناطقة تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال لذاتها في ذاتها بل لظهور ذاتها لذاتها وعدم العجاب بينها وبين ذاتها . واذا كان الأمر كذلك ، فنور الانوار واجب الوجود لذاته لما كان نورا معضا مجردا عن المادة كان ظاهرا في ذاته وكان ايضا ظاهرا ذاته لذاته ، اذ 10 الظهور المعض لا يمكن احتجابه عن ذاته . وكذلك جميع الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى ، فيدركها بالحضور الاشراقى وهو اشرف انحاء الادراك ، فانه لا يتصور احتجاب شئ عن الظهور المعض ولا يجوز ان يكون ادراكه للموجودات بحصول صورها في ذاته ، فيتكسر ذاته المقدسة ويكون فاعلا وقاهلا لها . وجهة الفعل غير جهة القبول ، فتكثر جهاته فلا يكون واحدا حقيقيا ؛ واذا 15 كان مدركا لجميع الاشياء بالحضور والاحاطة الاشراقية التي هي اشد واقوى من كل ادراك لا بصورة ومثال فـلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» ، فانه لا يحجبه شئ عن شئ .

قوله: فعلمه وبصره واحد .

اقول: لا يجوز ان يكون في ذات نور الانوار صفة حقيقية متغيرة في ذاته ، كالحياة والعلم والقدرة وما يجرى مجراها ، اذ لا يجوز ان تكون واجبة فانه لا واجباً في الوجود ولان الصفة تفتقر الى محل والمفتقر الى غيره ممكن لذاته . وكل ممكن يحتاج الى علة ان كانت ذاته فيكون قاهلا وفاعلا . وجهة الفعل غير 20

جهة القبول . فالجهتان ان كانتا من مقوماته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة او من عوارضه اللازمة وكان علتها نفس الذات كان فاعلا وقابلا وغيرها كان غيره مؤثرا فيه تعالى ، وهو محال . فلا بد من الانتهاء الى جهتين داخليتين في الذات . وان كانت الصفة الممكنة غير ذاته الواجبة او كانت الجهتان خارجيتين من العوارض المفارقة ؛ فيكون الغير مؤثرا في ذاته تعالى ، وهو محال . فنور الانوار الذي هو نفس الظهور المحض علمه وبصره وقدرته وحياته شئ واحد ، وهو التورية الصرفة . فنوريته قدرته . فان الثور من شأنه ان يكون فاتنا لذاته وظاهرا لذاته . فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته .

قوله : والمشاؤون واتباعهم .

- 10 اقول : لما رأى المشاؤون ان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم حكموا بان علم الواجب لذاته لا يجوز ان يزيد على ذاته لنلا تتكسر ذاته المقدسة بالثقب الذي مر ؛ فقالوا : ان علمه تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وان وجود الاشياء هو عبارة عن علمه لها . وبطل الشيخ في هذا الكتاب هذا الرأي . بان الواجب لذاته اذا علم ذاته وكان علمه بذاته هو وجود الاشياء . فان علم ثم لزم من ذلك العلم الاشياء ، فيلزم تقدم العلم على الاشياء ، وعلى عدم الغيبة عنها لان عدم الغيبة عن الاشياء انما يكون بعد تحققها ووجودها . فاذا تقدم العلم على الاشياء ، فلا بد وان يتقدم على عدم الغيبة عنها . فكما ان معلول الواجب لذاته مغاير لذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته ون لم يتقدم العلم بذاته : على وجود الاشياء لم يكن العلم بالذات هو وجود الاشياء ولا مطلولة له . واما ما قيل : ان علمه بلازمه ، اعنى الاشياء ، ينطوي في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته فان علمه بذاته اذا كان هو ذاته فعلمه بملازمه هو ذاته ايضا . وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بملازمه علة لوجودها . وتحقيق هذه الانطباع انه تعالى اذا علم انه هو الموجود المحض وهو اصل وجود الموجودات على
- 15
- 20

تربيتها، فيعلم ان ذاته مبدأ لها فينطوى علمه بها في علمه بذاته اذ ذاته لا تقيب
 عن ذاته بل هي ظاهرة. وكل انسان اذا علم ذاته فعلها حية عالمة قادرة سريعة،
 والا فلا فعلها على ما هي عليه. وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالمعلومات، اعنى
 الموجودات، ينطوى تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة في علمه وذاته، وهذا كلام
 فاسد، فان علمه بذاته عند هذا القائل عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم
 الفية عنها لا غير وهما سلبان. فكيف ينطوى العلم بالاشياء الكثيرة المحتاجة
 الى اضافات متعددة في السلب الذى لا يلزمه اضافة واحدة؟ فان التجرد عن المادة
 سلبى معناه انه غير مادى؛ وعدم الفية ايضا سلبى ولا يجوز ان يبنى بعدم
 الفية عن الذات الحضور، فان الشئ لا يمكن ان يحضر عند ذاته؛ فان العاشر
 لا بد وان يكون مغايرا لمن عنده الحضور، فالحضور انما يقال فى شيئين
 فصاعدا؛ فكيف ينطوى العلم بالغير فى السلب الصرف؟ ثم الضاحكية غير
 الانسانية اللازمة لها ولا محالة ان العلم باللازم غير العلم بالملزوم وحينئذ لا يكون
 العلم بالضاحكية متوليا فى العلم بالانسانية الغير دالة عليها بالمطابقة والتضمن بل
 بالالتزام، وهى دلالة خارجية، فالعلم بكل واحد منهما يحتاج الى صورة غير
 الصورة الاخرى، فالواجب لذاته لا بد وان يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد
 من لوازمه الكثيرة التابعة لذاته فعلمه بها ايضا بما لعلمه بذاته، فيلزم من هذا
 تكثر الذات، وهو محال.

والى هذا المعنى اشار بقوله: «فاذا علمنا الضاحكية احتجنا الى صورة
 أخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة». يعنى ان العلم باحد المتلازمين الذى
 يدل كل واحد منهما على الآخر بالالتزام يقتصر فى العلم بالآخر الى صورة أخرى
 اللازم الآخر، حتى يعلمه بالفعل وذلك انما يكون عند الانتقال الى اللازم الآخر
 بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته فى النفس بالفعل وقيل ذلك كان العلم له
 بالقوة الفرية من الفعل. وأما ما ذكره من الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل،

وبين العلم الاجمالي الذي هو علم بالقوة بها ، وبين العلم بتلك المسائل اذا ذكرنا الانسان فوجد من نفسه علما باجوبتها قبل "تخوض في الجواب ، فباطل لا يفهمه ؛ فان الذي يجد الانسان في نفسه من الجواب عند عرض المسائل انما هو علم بالقوة . اذ يجد من نفسه ملكة وقدرة لجواب تلك المسائل المذكورة والقوة التي قبل السؤال على الجواب ؛ وان كانت قوة ، فالقوة التي بعد السؤال على 'جوبة 5 المسائل اقرب من المتقدمة على السؤال . فان لوجود الشئ مراتب بحسب القرب والبعد من الشئ الذي له بالقوة ، فالانسان الذي يطلب منه الجواب غير عالم بجواب كل مسألة على التفصيل ، الا اذا حصل عنده صورة كل واحدة منها على الخصوص مفصلا . وعرفت ان الواجب لذاته يتمتع بحلول الصور فيه ، فلا يكون علمه بالموجودات بهذا الطريق المحيل .

10

قوله: ثم اذا «ج» غير «ب» .

اقول ، يعنى اذا كانت ذاته تعالى غير لوازمه ؛ والادراك عندهم عدم الفية عن الذات المجردة عن المادة ، وذلك سلبى ، فسلب ما كيف يكون علما بالذات الواجبة ولوازمها المسمى عندهم «عناية» . فان العناية على رأيهم هو علم الواجب لذاته بكيفية ما يجب ان يكون عليه من النظام . واما اذا كان علم الواجب لذاته 15 بالاشياء الموجودة حاصلا من الاشياء ، فتبطل حيتئذ العناية التي هي عبارة عندهم عن علمه بذاته الذي هو علة وجود الاشياء كلها ، ويستنزى للعلم بكيفية ما يجب ان يكون عليه . انكل من النظام ؛ واذا بطلت العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم .

20

فالحق في مسألة العلم هو ما ذهب اليه صاحب «حكمة الاشراق» . وهو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين ان علم نور الانوار الواجب لذاته ، هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته ، فانه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالاشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما بانفسها ، كاعيان

الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات؛
 واما الاشياء التي تكون ظاهرة حاضرة له تعالى لا يانفها بل بمعلقاتها التي هي
 مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية الفلكية. فان الحوادث الماضية والمستقبلية
 الثابتة صورها في النفوس المدبرة للاجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له، فان الاحاطة
 الاشراقية الظهورية لما كانت على حاصل تلك الصورة، فيكون ايضا له على تلك
 الصورة وكذا ان كان في المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له، فالاحاطة
 الظهورية الاشراقية عامة له وللمبادئ العقلية، فراجع حاصل علمه الى ظهور ذاته
 لذاته او ظهور الاشياء له؛ كيف كان والظهور اضافة لانها لا تكون الا بين
 شئين او اكثر. واما عدم الحجاب الموجب للبصار فهو سلبى لا يقتصر اليه في
 الادراك الالهى، فانه لا يحجب شئ عن شئ والذي يدل على ان الاضافة الظهورية
 كافية في علم الواجب لذاته بذاته وبلاشياء ان البصار انما كان لمجرد اضافة
 ظهور الشئ المبصر مع عدم الحجاب لا غير، فيكون اضافته الى ككل ظاهر له
 لبصار وادراك له ولا يحجب شئ، فلا يقتصر الى ان يقال ان ادراكه هو ظهور ذاته
 لذاته، والاشياء مع عدم الحجاب.

واما تعدد الاضافات المحضة العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة فلا
 يقتضى تكثرا في ذاته تعالى، فانه اذا علم بالظهور الاشراقى صورة زيد الموجود
 كان له اضافة مبدأيته اليه، فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدئية التي
 له اليه ولا يلزم من بطلانها تغييره في نفسه، فان تغيير الاضافات المحضة لا يلزم
 منها تغيير المضاف اليه، فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه
 دون تغيير ذاتنا في نفسها، واما العناية التي ذكرها المشاؤون فعرفت بالبحث
 الشافى والنظر الوافى انه لا حاصل لها.

واما النظام العجيب الموجود في العالم فلم يحصل من العناية كما ذكره، بل
 هو لازم من عجيب الترتيب الموجود في المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها

وانوارها المنعكسة من بعضها الى بعض، كما عرفت تفصيله. وهذه العناية التي سرّ
فادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يطلّون بها مذهب القدماء
القاتلين بالمثل النورية وارباب الطلسمات النورية التي هي علة الوجود والنظام
الجسماني، وهي في نفسها فاسدة. فالحق ان ترتيب البرازخ ونظامها إنما هو عن
شرائيب الانوار المجردة المحضة واشراقاتها العقلية المندرجة بالمرتبة في النزول المل
5 المتنوع في البرازخ. فان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم.

قوله: واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض.

اقول: اذا كان في سطح بياض وسواد، وهو مقابلة البصر، فان البياض
يرى الينا اقرب من السواد لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب، والسواد يرى ابعد
لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد، فالبياض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة،
10 لذلّ عل البياض يلوح سائر الالوان، كما ان في النور يرى سائر المرتبات، ولا يظهر
عل السواد شئ اصلا. والنور والظلمة يسريان في الاجسام المشفّة، كسريان
الروح في الجسد، وينسلان منها دون زمان.

واما عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة، فكلمّا كان النور المجرد
اعل في مراتب العلل كان ادنى الى الادنى لشدة ظهوره وقوة اشراقه. فالواجب
15 لذاته نور الانوار ابعد الاشياء عنا من جهة علوّ رتبته واقرب الاشياء الينا من
جهة شدة ظهوره وقوة نوريته والوسايط، وان كانت اقرب الينا من جهة العلوية
والتوسط الا ان ابعدا اقربا من جهة شدة الظهور؛ واقرب الموجودات الينا نور
الانوار وشسّ الشمس. اذ لا اظهر وانور واجل منه، فهو لا محالة اول بالتأثير
في كل ذات وفي كمالها وما عداها وان كان له تأثير ما، فمنه استفاد ذلك فهو
20 القاهر لجميع الموجودات والغالب عليها فهو واهب ذاتها معطى كمالها لا اله الا
هو اليه المصير. والنور هو مغناطيس القرب. فان انقل والتفس كلما كانت أشد
نورا كانت اقرب من نور الانوار، واعتبر ذلك بالنور المحسوس..

قال الشيخ:

فصل

«فى قاعدة الامكان الاشرف على ما هو سنة الاشراق»

(164) ومن القواعد الاشراقية ان الممكن الاخس اذا وُجد ، فيلزم ان

- 5 يكون الممكن الاشرف قد وُجد . فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلمانى بجهته الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف . فاذا فُرض موجودا ، يستدعى جهة تنقضه اشرف مما عليه نور الانوار ، وهو محال . والانوار المجردة المدبرة فى الانسان يرهنا على وجودها ؛ والنور القاهر ، اعنى المجرى بالكلية ، اشرف من المدبر وابتعد عن علايق الظلمات ، فهو اشرف . فيجب ان يكون وجوده أولا . فوجب ان
- 10 نتخذ فى النور الاقرب والقواهر والافلاك والمدبرات ما هو اشرف واكرم بعد امكانه ، وهى خارجة عن عالم الاتفاقات ، فلا مانع لها . عما هو اكمل لها .

(165) ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب بين

- الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية ، فتجب قبلها . واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ وحسروا العقول فى عشرة . فعالم البرازخ يلزم ان
- 15 يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا ، والحكمة فيه اكثر على قواعدهم . وليس هذا بصحيح . فان العقل للصريح يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر مما هى فى عالم الظلمات ، بل هذه ظلى لها . والانوار القاهرة وكون مهدى الكل نورا وذوات الاسنام من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم سارا كثيرة . ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ، ولم يكن ذو
- 20 مشاهدة ومجرد الا اعتراف بهذا الأمر . واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا ، وافلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن بعده مثل هرمس واثاناذيسون وانبافلس . كلهم يرون هذا الرأى . واكثرهم صرح بان شاهدها فى عالم النور . وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها . وحكماء الهند والفرس

قاطبة على هذا وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلحكمة ، فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنثوة على شئ شاهدوه في ارضادهم الروحانية؟

(166) وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في

انكار هذه الاشياء عظيم الجبل اليها ، وكان مصرأ على ذلك «كَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»^{١٩٤} . ومن لم يصدق بهذا ولم تمنحه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب

المشاهدة . فعمسى تقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ، ويرى

الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المنوية بتنايع

الخبرة والرأى التي عنها اخبر زرادشت . ووقع خلسة الملك الصديق كيهنسر المبارك

اليها فشاهدها . وحكماء الفرس كلهم كانوا متفقين^{١٩٥} على هذا ، حتى ان الماء

كان عندهم صاحب صنم من الملكوت وسموه «مُرداد» ، وما نلاشجار سموه

«مُرداد» وما للنار سموه «أَرَه يَهْشْت» . وهى الانوار التي اشار اليها انبازقلس

وغیره .

(167) ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولى الایدى والابصار ذهبوا الى ان

الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين . فكيف

يجوز ان يكون شئ ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة؟ ثم يكون شئ واحد

بعينه في مراد كثيرة واشخاص لا تخصص؟ ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم

الانسانى مثلا انما اوجد لاجل ما تحته حتى يكون قابلا له ، فانهم اشد الناس

مبالغة في ان انما لا يحصل لاجل السافل؛ فانه لو كان كذا مذهبهم ، للزمهم

ان يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية .

(168) ولا تظن بانهم يحكمون بانها مركبة حتى يقال انه يلزم ان ينحل

وقتا ما ، بل هي ذوات بسيطة نورية ، وان لم يتصور اصنامها الا مركبة . وليس من

^{١٩٤} القرآن المجيد ، سورة يوسف (١٢) ، آية ٢١

^{١٩٥} هس ، ص ١ ط ، متفقين . س ١ كانوا متفقين

شرط المثال الماثلة من جميع الوجوه . فان المشائين سلموا ان الانسانية فى الذهن مطابقة للكثيرين ، وهى مثال ما فى الاعيان مع انها مجردة وما فى الاعيان غير مجردة ، وهى غير متقدرة ولا متجهررة بخلاف ما فى الاعيان . فليس من شرط المثال الماثلة بالكلية . ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا كون الشئ ذا وجهين ، بل كل شئ يستقل بوجوده له امر يناسبه من القدس . فلا يكون 5 لرائحة المسك مثال وللمسك آخر ، بل يكون نور قاهر فى عالم النور المحض له هيئة نورية من الاشعة وهيات من المحبة واللذة والقهر ، واذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة ، او السكر مع الطعم ، او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل .

- 10 (169) وفى كلام المتقدمين تجوزات ، وهم لا ينكرون ان المحصولات ذهنية وان الكليات فى الذهن . ومعنى قولهم «ان فى عالم العقل انسانا كلياً» ، اى نوراً قاهراً فيه اختلاف اشعة متناسبة يكون ظله فى المقادير صورة الانسان ؛ وهو كل لا معنى انه محمول ، بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد ، وكأنه الكل وهو الاصل . وليس هذا الكل ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة ، فانهم معترفون بان له ذاتاً متخصصة وهو عالم بذاته ، فكيف يكون معنى عاماً ؟ واذا 15 سموا فى الافلاك كرة كلية وأخرى جزئية ، لا يمتنون به الكل المشهور فى المنطق . فتعلم هكذا .

(170) واما الذى احتج به بعض الناس فى اثبات المثل من «ان الانسانية

بما هى انسانية ليست بكثيرة فهى واحدة» كلام غير مستقيم . فان الانسانية بما هى الانسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة ، بل هى مقولة عليهما جميعاً . ولو كان 20 من شرط مفهوم الانسانية الوحدة ، فما كانت الانسانية مقولة على كثيرين^{١٩٩} . واذا لم تقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ، بل نقيض الكثرة

^{١٩٩} هذه الكثيرين ، س ، كثيرين ، يش ، ش ؛ + فى بعض النسخ ؛ ليس اذا لم يقتضى

اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة. ثم الانسانية الواحدة المقولة على الكل إنما هي في الذهن، لا يحتاج لاجل الحمل الى صورة أخرى. وما قيل «ان الاشخاص فاسدة والنوع باق» لا يوجب ان يكون أسرا كلها قائما بذاته، بل للخصم ان يقول: ان الباقي ضرورة في العقل وعند المبادئ. وبمثل هذه الاشياء 5 اقناعية.

(171) وليس اعتقاد افلاطون واصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقتناعيات، بل على أمر آخر. وقال افلاطون «اننى رأيت عند التجرد افلاكا نورانية». وهذه التي ذكرها بمنها السموات العلوية التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَمَرًا وَالْأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَقُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» 10 وما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطون واصحابه: ان النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل. فيصير كانه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي. ما هذا مختصره الى قوله 15 «حجبت الذكرة عني ذلك النور».

وقال شارح العرب والعجم «ان الله سبحانه وسبعين حجاباً من نور لو كشفت عن وجهه لاحرقته سحبات وجهه ما ادرك بصره». واوحى اله: «اقه نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» ١٨، وقال «أَنَّ الْمَرْشَ مِنْ نُورِي».

الانسانية المكثرة لاقتضاء كثرتها لا يقتضي الوحدة؛ وليس بعض النسخ؛ وليس اذا لم يقتض

الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها انتفاء الوحدة؛ والاول اولى من الثاني

١٧٧ القرآن المجيد، سورة ابراهيم (١٤)، آية ١٨

١٧٨ القرآن المجيد، سورة النور (٢٤)، آية ٢٥

ومن الملتقط عن الادعية النبوية: «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استثار بنورك اهل السموات وامتضاء بنورك اهل الارض. يا نور كل نور! خامد بنورك كل نور». ومن الدعوات المأشورة «اسألك بنور وجهك الذي ملأ اركان عرشك». ولست اورد هذه الاشياء لتكون حجة، بل نُبّهت بها تنبيهها، والشاهد من الصحف وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى.

- اقول: هذا اصل عظيم مفيد وهو من فروع، ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد وببانه ان الممكن لما كان منه الاخر والاشرف ووُجِدَ الاخر فهدلّ على ان الممكن الاشرف وجد قبله، لان الممكن الاخر اذا وُجِدَ كان من معلولات الواحد لذاته، ان كان صدره بواسطة معلول آخر كان ذلك علة لهذا الممكن الاخر متقدما عليه بالذات وهو اشرف منه وان كان صدره عنه لا بواسطة فان صدر عنه مع ذلك الممكن الاشرف ايضا لا بواسطة، فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان، وهو محال؛ وان صدر عنه الاشرف بواسطة المعلول اشرف من العلة فان الممكن الاخر بالفرض صدر عنه بلا واسطة فاذا صدر عنه الاشرف بواسطة لزم صدور الاشرف عن الاخر، وهو محال؛ وان لم يصدر عنه الاشرف مع امكانه بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وان جاز ان يلزم لاسباب خارجة عن ذاته فاذا فرض وقوعه لا بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لا متنازع صدور الاشرف عن الاخر، فبستدعى وقوعه جهة اشرف مما عليها واجب الوجود وذلك محال؛ واذا لم يجز صدور الاشرف عنه على تقدير صدور الاخر، ولا عن بعض معلولاته وعن جهة اشرف مما عليها واجب الوجود، صحّ قوله: «ان الممكن الاخر اذا وُجِدَ فليزَم ان يكون ممكن الاشرف قد وُجِدَ». وما بعده بيان لهذه الملازمة، واذا لم يكن في الوجود اشرف من الواجب لذاته فلا اشرف من معلوله الاقرب وهكذا ترتب الشرف والخسة بحسب الصعود والنزول على

الترتيب، فلا يصدر عن الاخس الاشرف بل عن الاشرف والاخص الى آخر
المراتب. ومما يُثنى على هذه القاعدة التي هي «الامكان الاشرف» ان الجواهر
المجردة بالكلية عن المواد، وهي الانوار القاهرة العقلية، اشرف من النفوس المجردة
المدمرة للابدان والجواهر المجردة بالكلية ممكنة الوجود والا ما امكن وجود الجواهر
المدمرة للابدان. لكننا برهنا على وجود الجواهر المجردة المدمرة للابدان الانسانية،
5 فيلزم ان تكون الجواهر العقلية ممكنة موجودة قبل النفوس المدمرة للابدان على
قاعدة الامكان الاشرف، ثم النفوس المدمرة اشرف من الاجسام والصور والاعراض
الحالة فيها.

قوله: فيجب ان تعتقد في النور الاقرب.

- 10 اقول: لقائل ان يقول على قاعدة الامكان الاشرف: انه لو كان حصول
الامكان الاشرف واجبا بالتقرير المذكور لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا
عما هو اشرف له واكرم، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي
حصولها لكمالاتها اشرف من لا حصولها. وجوابه: ان قاعدة الامكان الاشرف
انما تُقرّ ويصح استعمالها في الممكنات الثابتة التي لا يمكن ان تعدم بامور
خارجة بل تكون مستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة الفلكية. واما
15 الممكنات الواقعة تحت الحركات، كالحركات العنصرية، فان الحركات مؤثرة في
وجودها وعدمها، فيمكن عليها اشياء كثيرة بحسب ذاتها وتغيرها بأسباب أخرى
خارجة عنها متمتعة الوجود عما هو اكمل واشرف، وكل ما هو واقع تحت
الحركات. هذا حكمه، فيجوز ان يُعطى الشئ الواحد مرة شريفا وأخرى خسفا
لاستعداده بالحركات اندائية لا لذاته بخلاف الامور الدائمة من العقول والنفوس
20 والاجرام الفلكية التي لا يختلف شرفها وغتها، الا لاختلاف الفواعل او
لاختلاف جهاتها، فيفعل بالاشرف اشرف وبالاخص اخس. فالامور الدائمة
المذكورة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل استعداد

حادث لتقدمها عليها وتعليلها بملل ثابتة غير داخلة تحت الحركات . وهذا بحث شريف ذكر في «المطارحات» ، انه استفادة من اشارة اجمالية لامام الباحثين ارسطو ، فانه قال في كتاب «السماء والعالم» ما معناه : انه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف . والشهخ فصل هذا الاجمال على ما هو مشروح في كتبه ولا يريد بعالم الاتفاقات وقوع شئ بغير مرجع ، بل يريد 5 بالانفاقي كل ما يلحق الماهية لا لذاتها مما تختلف الاشخاص به ، اذ كل ما تختص به اشخاص الماهية العنصرية يحتاج الى اسباب خارجة لا تنتهي ، وكل شئ امتنع لغيره مع اسكانه في ذاته فانه لا يوجد في الماهيات الثابتة التي فوق الحركات ، فان هذه وان اسكنت في ذاتها فلا يمنحها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التي هي الحركات ، فلا تصلح للعلية .

قوله : ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الطلسمات .

اقول : هذا مما يبتنى على قاعدة الامكان الاشرف . فان عجائب الترتيب الواقعة في العالم الجسماني المسمى بـ«عالم الطلسمات والبرازخ» كثيرة لا يمكن الاحاطة بها ومع ذلك فالعقل يتحير في ذلك القدر الذي يدركه . وذلك ظل لما في 15 العالم العقل الثوري الذي هو علة لها . فيجب ان يكون الترتيب والنسب التي بين الامور المجردة العقلية اشرف من النسب والترتيب التي بين الاجسام الظلمانية ، فيجب على قاعدة الامكان الاشرف قبلها . وجماعة حكماء المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في عالم البرازخ الفلكية والعنصرية ، وحصروا العقول مع ذلك في عشرة على ما هو مشهور في كتبهم . فيلزم ان تكون العجائب في العالم الجسماني وشرثيه اكثر واشرف واجود مما في العالم العقل الذي هو علة له والحكمة فيه اكثر 20 على قواعدهم ، وليس الأمر كذلك . فان العقل الصريح الذي لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بان الحكمة في عالم الانوار المجردة وعجائب الترتيب وشرائب النسب العقلية ولذا يفهم اكثر واشرف مما في عالم الطلسمات البرزخية ، لان تلك

- علل وهذه معلومات هي شرح منها وظل لها : والذي يدلّ على ان الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة العالية الطولية والطبقة الثانية العرضية ، وهى ارباب الاصنام ، كلها انوار مجردة ، اختيار الكاملين من الانبياء والحكماء المتسلخين عن النواصيت لئلا انوار مجردة قائمة لا فى «اين» ؛ وهى اشرف ما فى الوجود وافضلته بمشاهدات عقلية لهم مرارا كثيرة لا يمكن ان يشككوا فى ذلك ، ثم بعد المشاهدة 5 طلبوا الحجة على ثبوت هذه الانوار المجردة لغهرهم من اشباعهم واتباعهم . وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها ؛ وعظماء الانبياء واساطين الحكماء اشاروا اليها واخبروا عنها : وافلاطون الالهى ومن سبقه ، كهيرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفثاشغورس وسقراط وغيرهم من الاساطين ، كلهم يرون هذا الرأى واكثرهم صرحّ بأنه شاهد هذه الانوار فى عالم 10 النور الممض . وسكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات من التعلق البدنى وشاهد الانوار المجردة بالكلية ، وكذلك عظماء حكماء الهند والفرس وأبيهم هذا وهم جازيمون بوجودها ؛ وكل هؤلاء المذكورين خلاصة الوجود وفضلاء الامم . واذا اعتبرنا رصد ارشميدس وابرخس وطليموس وغيرهم من ارباب الارصاد فى الارصاد الفلكية والحركات السمائية وتبهم الخلق على ذلك وقتلدهم ونوا على 15 ارصادهم علوميا كثيرة ، كعلم الهيئة والنجوم والزيجات وغير ذلك ، فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوّة وتقليدهم فى اشياء شاهدوها فى خلواتهم ورياضاتهم وارصادهم الروحانية ؟
- قوله : وصاحب هذه الاسطر .

- 20 «اقول» : يريد به نفسه ، فان صاحب الكتاب كان فى مبدأ شروعه فى الحكمة على رأى المشائين الذين يزعمون ان العقول عشرة ولا يقولون متكثرة الانوار والاشتراقات والانعكاسات كما هو رأى الاوائل ؛ حتى رأى هذا الشيخ برهاناً به ، وهو مشاهداتها ومعايناتها ، فانه لما تجرّد عن العلاقة البدنية وداوم على

الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع في ذلك سهل عليه الاتصال
بتلك الانوار الصالحة والمقامات السامية . وكل ما في هذا العالم ، فهي صفات
ومثالات واشباح واصنام للصور النورانية المجردة الموجودة في عالم العقل الا ان تلك
نورية روحانية ، وهذه ظلمانية ، ومن لم يصدق بما ذكرناه من هذه الجملة ولا تنفع
بنفسه بالعجة فيجب عليه ان يسلك طريق الانقطاع والتجرد والمجاهدات
5 والرياضات وخدمة الكاملين من ارباب المكاشفات والمشاهدات ، فربما وقع له
خطفة وخلسة في اثناء الرياضات ، فهربى النور الساطع اللامع شارقا في عالم
الجهريوت ويرى الذوات المملكوثة والاشعة اللاهوتية المجردة والانوار التي شاهدها
هرمس وافلاطون وفيثاغورس واثناذقلس والاضواء الميناوية ينابيع الخيرة ويريد
بـ«الميناوية» ما ذكره زرادشت في «كتاب الزند»^{١٩٩} ، ان العالم ينقسم الى قسمين:
10 «مينايوى» و «ميتى» . فالميناوى ، هو العالم النورانى الروحانى ، والكتى العالم
الجسمانى ؛ ويريد بالخيرة «ان النور الواصل الى الانفس الفاضلة من العالم النورى
الذى تتألق به النفس وتضيئ وتشرق اثم من اشراق الشمس يُسمى بالفهلرية
«خيرة» ، وما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كيان خيرة» ؛ وهذه الانوار
القاهرة المجردة الكثيرة هي التى اخبر عنها الحكيم الفاضل والنبى الكامل زرادشت
15 الآذربايجانى^{٢٠٠} وشاهدها ايضا في اثناء الخلوات والرياضات الملك العادل والسلطان
الفاضل سيد الملوك والسلاطين كخسرو بن شاوش ، واتفق حكماء الفرس قاطبة
على اثبات الانوار القاهرة من الارباب والاصنام وغيرها . وكل فلك وكوكب وكل
واحد من انواع البسائط المنصربة ومركباتها له في عالم النور العقلى رب نوع هو
عقل مجرد ومدير له ؛ والى هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ «ان لكل
20 شئ ملكا» حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك» ؛ وكان عند حكماء

^{١٩٩} ل. س. زندان

^{٢٠٠} ل. س. الآذربايجانى

فارس لكثير من ارباب الاصنام والانواع اسم، فُسِّمَونَ صاحب صنم النار
«أودييهشت»، وهو النور المدبر لنوع النار والحافظ لها والنور وهو مدبر صنوبرتها
وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع الى الفتيلة؛ وصاحب صنم الماء يُسَمَّى
«غُرداد»؛ وصاحب صنم الارض «اسفندارمَنَد»؛ وَيُسَمَّوْنَ ما للابحار «مُرداد»؛
وَيُسَمَّوْنَ رب نوع النباتات الداخلة في اوضاع نوايسهم «هُوم ايزد»، وكانوا
5 يقدرونه؛ وكذا كانوا يثبتون جميع الانوار الجسماني لكل نوع رب صنم له عناية
عظيمة به هو المدبر له والحضى والغاذى والمولد، وبالجملة هو المحيى والمميت؛
ولان الغاذى والتامية وللمولدة لكل واحد منها افعال وحركات مختلفة بالجهات لا
يمكن صدورهما عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شمول لها في ابدان النبات
والحيوان عن طبيعة قوة لا ادراك لها، وليست صادرة في ابدانها عن النفس
10 الناطقة، والا لكان لها شمول باوقات تغيرات الغذاء ويجذبه وهضمه واساكه ودفعه
وصبروته جزئا من البدن الى غير ذلك من الاحوال والافعال، وليس الأمر كذلك،
فجميع ذلك من الانوار القاهرة، ارباب الاصنام.

قوله؛ ولا تظن ان هؤلاء الكبار.

- 15 اقول؛ زعم القدماء من الحكماء القائلين بان لكل نوع من الاجسام عقل
نورى مجرد عن المادة قائم بذاته وهو مدبر له ومعين به وحافظ له وهو كل ذلك
النوع؛ الا انهم لا يريدون بالكل ما يكون نفس تصور مضاه لا يمنع وقوع
الشركة، فان الغرم يعترفون بان ذلك الكل قائم بذاته مدرك لذاته ولغيره وله ذات
تخصصه لا يشاركه فيها غيره؛ والكل الغير المانع من وقوع الشركة فيه غير
20 موصوف بهذه الاشياء؛ ولا يعنون بكون رب النوع صورة كلية للنوع، ان النور
المجرد الذى اطلقوا عليه اسم الكل موجود في الكثيرين، فانه يستمع ان يكون
الشئ الواحد المعين غير المتعلق بالمواد موجودا فيها وفي اشخاصها الكثيرة التى لا
تحصى؛ وكذلك لا يعتقدون بان رب النوع الانساني، او غيره مثلا، انما وجد

لاجل ما تحته من النوع حتى يكون غالبا ومثالا للنور العقل المجرد ، فان القوم يقولون ان العالي لا يوجد لاجل السافل الذى تحته بالمرتبة ، ولو كان رايهم هذا لوجب ان يكون للمثال مثال الى غير النهاية ، وهو محال . بل يعنون بكل رب النوع ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه على السواء فى اعتناكه بها ودوام قبضه عليها ، فكأنه الكل والاصل والنوع المادى هو الفرع والمثال والقالب ، ولا يظن أنهم يحكمون بان الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انحلالها فى وقت ما ، بل هى عندهم بسيطة هى انوار قائمة بذاتها لا فى «اين» وان لم يمكن ان توجد اصنامها الا مركبة ، لان هذه الانواع المادية وان كانت امثلة لارباب الانواع النورية ، فليس من شرط المثال المماثلة للمثل من جميع الوجوه والا لزم ان يكون المثال بعينه هو الممثل . فلا يكون هناك تعدد ، بل اتحاد بالمثال يجب ان يطابق المثل من وجه ويخالفه من آخر . فان حكماء المشائين سلموا بان الانسانية التى فى الذهن مثال للانسانية الخارجية مع انها مطابقة للكثيرين ومجردة عن المادة . وما فى الخارج غير مجرد عن المادة وما فى الذهن غير متقدر ولا متجوهر ، وما فى الخارج ليس كذلك ، فظهر انه ليس من شرط المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه .

قوله: ولا يلزمهم ايضا .

اقول: القدماء القائلون بالمثّل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا ، كيف كان . حتى يكون للحيوانية مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر . ولا للمسك مثال وللرائحة مثال آخر ، ولا للسكر مثال وللحلاوة مثال ، وكذا لكل عرض او جوهر غير مستقل ، بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل له رب نوع يناسبه من الانوار المجردة ، فيكون كل نور مجرد من اصحاب الاصنام فى عالم الانوار المحضة له هيآت نورية روحانية هى اشعة عقلية وهيآت المحبة والتهر واللذة والرز والذل ، ونحوها من المعانى والهيئات ؛ فيقع ظله

ورشحه في عالم الاجسام، فتكون صنمه المسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع
العلاوة او الصورة الانسانية وغيرها من الصور النوعية المستقلة بالقيام بذاتها على
اختلاف اعضائها وتخصصاتها واطواعها على التناسب في الانوار المجردة؛ وهذه
الصورة النوعية، ان افترقت في عالم الاجسام الى القيام بالمواد، فلوست مفترقة في
عالم الانوار المجردة الى ذلك لتجردها عن المواد واستغنائها بالقيام بذاتها عما تقوم
به كالصور الذهنية المأخوذة من الخارجيات، فانها اعراض ذهنية وان اخذت من
الجواهر المستقلة. فان للماهيات المجردة الثورية كمال لا في ذاتها وتسمية يستغنى
به عن القيام بمحال والماهيات الجسائية التي هي اصنامها لها نقص يحوج الى
القائم بمحل، اذ هي كمالات لغيرها؛ فلا تقوم بذاتها، كالصور الجهرية الذهنية
المأخوذة عن الجواهر الخارجية، الا ان الصور الثورية العقلية من ارباب الطلسمات
تكون مطابقة للصور الجسائية الحاصلة في العقل من الانواع.

وفي كلام المتقدمين استعارات وتجزوات يجب حملها على ما ذكرناه لا
على ما فهمه المشايخ وهم لا ينكرون ان المحمولات المنسوبة امور ذهنية. وان
الكليات لا وجود لها في الازهان، اذ كل ما في الخارج فله هوية متخصصة يمنع
وقوع الشركة فيها. واما ما ينقل عنهم؛ ان في عالم العقل الثوري انسانا كليا
وفرسا كليا، وكذا كل نوع؛ ان في عالم الانوار المجردة انوار قاهرة فيها اختلاف
اشعة متناسبة اذا وقعت في عالم الاجسام يكون ظلها في المقادير الصورة الانسانية
والفرسية او غيرها؛ والنور المجرد المفيض لهذه الاصنام كلى، لا بمعنى انه
محمول، بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على جميع اشخاص نوعه الصنمى،
فكانه الكل والاصل. ولما كان كل واحد من هذه الانوار له ذات متخصصة لا
يشاركة غيره فيها وهو عالم بذاته وغيره، فيمتنع ان يكون كليا او عاميا نفس
تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. وقد يقولون؛ العقل والنفس؛ انها كليات
بمعنى انها انوار مجردة عقلية لا مقدار لها ولا بُعد ولا جهة، ونوريتها نفس

ظهورها الروحاني وظهورها نفس ادراكها : وإذا قالوا: أن في الافلاك كرة كلية وأخرى جزئية فلا يريدون به الكل المنطقي، بل يريدون بالكل مجموع كرات الكواكب، فالكل مقول بالاشتراك على المعاني المذكورة. فهكذا اعلم هذه المعاني ولا تقل عن الصواب.

قوله: وأما الذي أحتج به بعض الناس،

أقول: أحتج بعض الحكماء على إثبات المثل النورية القائمة بذاتها في عالم النور المحض العقل، بأن الانسانية، من حيث انها انسانية، ليست بكثرة، والا لم يكن الشخص الواحد انسانا فهي واحدة: وكذا الفرسية وغيرها من الانواع. فكل نوع من الاجسام له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور، هو الانسان على الحقيقة يطابق المعنى المقول منه. وهذه هي المثل الافلاطونية وهذا الاستدلال غير صحيح. فان الانسانية من حيث انها انسانية لا تقتضي الوحدة والا لما صح عليها المصوم ولا الكثرة والا لما عرض لها التخصيص، فلم يصح ان يكون الشخص الواحد انسانا: وكذا حكم الفرسية، وغيرها من الانواع لا تقتضي من حيث هي الوحدة ولا الكثرة. فاذا سئل عن الانسانية او غيرها من الانواع انها هل هي واحدة او كثيرة؟ فاجاب بانها من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية، بل كل ذلك عارض لها من حيث هي هي وصالحة لحمل كل واحد منها ومقرته عليها بالانسانية من حيث هي ماهية، وإن كانت مغايرة لمعنى الوحدة والكثرة والكلية والجزئية، وغير ذلك، فلا يخلو عن احد المتقابلين: ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لم يصح ان يكون مقولة على كثيرين: وليس اذا لم تقتضي الانسانية الكثرة تقتضي الوحدة فانه ليس يقتضي اقتضاء الشئ اقتضاء اللا شئ، بل تقتضي اقتضاء الشئ لا اقتضاء الشئ: وليست الانسانية اذا لم تقتضي الكثرة اقتضت اللاكثرة وهي الوحدة، بل الانسانية لا واحدا منهما: فانه ليس اقتضاء اللاكثرة يقتضي اقتضاء الكثرة، بل يقتضي اقتضاء الكثرة لا اقتضاء

الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ولهذه المسألة مثال، فإن قولك «الجسم يقتضى الشففة لذاته والا لكان مقتضيا لللاشفية وحينئذ لا يصح وجود جسم شفاف وليس، فالجسم لذاته يقتضى أن يكون شفافا». وجوابه: أن الجسم إذا لم يصدق عليه أنه يقتضى الشففة يصدق أنه لا يقتضى انشفية ولا يصدق عليه أنه يقتضى اللاشفية. وكل متقابلين لا يخلو عنهما الشئ لطبيعتيه، كالكثرة والوحدة، فإن الشئ لا يقتضى وجوده ولا لا وجوده.

ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل، إنما هي في الذهن فحسب، لا يحتاج في حملها إلى صورة أخرى غير تلك الصورة المنطبقة في الذهن حتى يحتاج إلى علة يقتضيها. والوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية الذهنية التي لا صورة لها في الاعميان ليكون لها مقتضى هي الإنسانية مثلا.

قوله: وما قيل.

أقول: استدلل بعض الحكماء على إثبات المثل وكون كل واحد منهما كلياً بأن اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كل، فالانواع الأصلية باقية مع كلية كل منها. وجوابه: أن هذا لا يقتضى أن يكون كل واحد من أرباب الأنواع أمراً كلياً قائماً بذاته، بل القائل أن يقول أن النوع الباقي بعد فساد الأشخاص إنما هو صورة كلية في العقل وعنه المبادئ النورية العقلية لا قائماً بذاته. وهذه الأشياء التي يحتاج بها هؤلاء كلها اقتضاعات خطائية لا برهانيات يقينية. وليس اعتقاد الاوائل، كافلاطون وفيثاغورس وإبادةقلس وهرمس، وغيرهم من الأفاضل واصحاب المكاشفات والمشاهدات، بناء على هذه الاقتضاعات الخطائية، بل اعتمادهم على الكشف والمعاينة. وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمثل التي أبطلها المتأخرون هي أن تكون إنسانية مجردة موجودة في الاعميان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الإنسان بحيث يكون كل واحد من اشخاصه إنسان محسوس

فاسد وآخر معقول باقى دائم لا يتغير ابدا . وقد ذكر افلاطون الالهى «انى رأيت عند التجرد افلاكا نورية» . وإنما سماها افلاكا لان معنى الفلك هو المحيط بها . ودونه والانوار المجردة العقلية التى شاهدها افلاطون الالهى ، اعاد الله علينا من بركاته ، يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا ، وهكذا الى آخر المراتب فهى كالافلاك التى يحيط بعضها ببعض . وهذه الافلاك النورية التى هى الوجود 5 بالحقيقة من شدة ضيائها وقوة نوريتها وكثرة صفاتها وغاية شفافيتها لا يدركها ولا ينالها البصر ، ومن شدة لطافتها تختارها النفس ولا يجول فيها الوهم والخيال . وهذه الافلاك النورية والجواهر الروحانية ، التى ذكرها الحكيم العظيم افلاطون ، هى بعينها السماوات العلى يشاهدها الفضلاء فى قيامتهم ، كما اشار اليه التنزيل بقوله: «يَوْمَ تَهْدِلُ الْأَرْضُ غُورَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَقًا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» 10 ان الحكماء الاوائل يرون ان الواجب لذاته مُبدع لجميع الموجودات نور ، وكذا عالم العقل والنفس ما صرح به افلاطون واتباعه ، ان عالم العقل هو النور المحض . قوله ، وحكى افلاطون عن نفسه .

اقول: ذكر فى «التلويحات» و «حكمة الاشراق» هذه الحكاية عن افلاطون الالهى وهو الاشبه . ورأيت فى بعض الكتب ان الحكاية منقولة عن 15 ارسطوطاليس فقال «انى ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضات وتأملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلصت بدنى جانباً ، فصرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية ، فاكون داخلا فى ذاتى لا اتمقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر الاشياء فحينئذ ارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والثناء 20 وانضياء والمحاسن العجيبة القريبة الاثيقة ما ابقى متعجبا حيرانا باهتا» ٢٢ . فاعلم انى جزءا من اجزاء العالم الاعلى الروحانى الشريف الكريم وانى ذو حياة فعالة ، ثم

٢١ القرآن المجيد: سورة ابراهيم (١٤) ، آية ١٨

٢٢ در. ك. ، سهروردى ، كتاب «التلويحات» ، در «مدرسة مصنفات شيخ اشراق» ، ج ١ ،

ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العوالم النورية العقلية، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تصدر اللسان على وصفه والاسماع على قبول نعمته. فاذا استغرقتى ذلك الشأن وغلبنى ذلك النور والبهاء ولم أفر على احتماله، هيئت من هنالك الى عالم الفكرة، فحينئذ حجبت الفكرة عنى 5 ذلك النور، فابقى متعجباً انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى مثلكة نورا وهى مع البدن كهشمتها. فعندها تذكرت قول مطربوس حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلى^{٥٠٢}.

فهذا معنى قوله «ما هذا مختصرة» الى قوله «حجبت الفكرة عنى ذلك

النور».

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان لله سبعا وسبعين حجاباً»، وفى رواية أخرى «سبعمائة» وفى أخرى «سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحرق سُبُحات وجهه ما ادرك بصره». ومعنى هذا الحديث: ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة. اما العقول، وان 15 تناهت الا انها لا يمكن ان تحصى ويحاط بها فى هذا العالم؛ والنفوس الفلكية، فهى وان تناهت الا ان النفوس المفارقة غير متناهية؛ واما الحجب الظلمانية، فهى الاجسام الفلكية والعنصرية والمخالية؛ وسُبُحات وجهه الله جل جلاله وعظمته بل مراده نفس الذات الواجب الوجود؛ فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذلك السالك الطالب له تعالى لاحرق نور الذات الازلية ما ادرك بصره من الانوار النسبية 20 السالكة اليه حتى تنفى عن ذاتها وتتخذ بأصلها، بحيث يصير العقل والعاقل والمعقول على سبيل المجاز شيئاً واحداً. وأوحى الله الى محمد عليه السلام: «الله

صحيح هانرى كُرن، طهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص ۷۰ الى ۷۱.

^{٥٠٢} در. ل.، سهروردى، كتاب «حكمة الاشراق»، در «مجموعه مصنفات شيخ اشراق» ج ۲.

تُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{٥٠٤}، وليس المراد أن الله متورّد السموات والأرض على ما يراه بعض الأغبياء خوفاً أن يطلق عليه اسم النور. فقد عرفت أن ذاته المقدسة محض النور المحض وأن سائر الانوار شرر من نوره.

وقال عزّ من قائل: «إن العرش من نوري»، والعرش ثلاثة، العرش العقلي، وهو العقل الأول؛ والعرش النفس، وهو نفس الفلك الأول، ولا يخفى أنهما نوران 5 فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسماني، وهو الفلك الأعلى. وهو من بعض العقول المنتهية إلى نور الانوار المقدس. على كل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى. وقوله تعالى: «وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»^{٥٠٥}، يريد به العرش العقلي والكریم النفس والعظيم الجسماني.

10 «وقوله»: «ومن الملتقط من الادعية النبوية يا نوار النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور»، أي لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية. «وقوله»: «يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض»، وهو ظاهر. «وقوله»: «يا نور كل نور حامد لنورك كل نور»، يعني من الانوار المجردة العقلية. وورد في الادعية الماثورة: «اسألك بنور وجهك الذي ملأ 15 أركان عرشك». فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عن العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية، الذي هو عبارة عن أركان العرش.

وما أحسن ما يروى في هذا المعنى عن أمير المؤمنين، على عليه السلام، لما سألته كميل بن زياد: «ما الحقيقة يا أمير المؤمنين؟» فقال «ما لك والحقيقة؟» قال «أولستُ صاحب سرِّك؟» فقال «بل ولكن يرشح عليك ما يطفح على».

تصحح هاترى كُرمَن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، صص ۱۶۲ إلى ۱۶۳ و حواشی صص ۱۶۲ إلى ۱۶۳.

٥٠٤، ٥٠٥

٥٠٤ القرآن المجید: سورة النور (۲۴)، آیه ۲۵

٥٠٥ القرآن المجید: سورة النور (۲۴)، آیه ۲۶

فقال «لو مثلك يجيب سائلا ، فقال لا الحقيقة كشف سبعات الجلال من غير
إشارة» ، فقال «زِدنى فيه بيان» ، فقال «محو الموهوم مع صحة المعلوم» ، فقال «زِدنى
فيه بيان» ، فقال «جذب الاحدية بصفى التوحيد» ، فقال «زِدنى فيه بيان» ، فقال
«نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» ، فقال «زِدنى فيه
بيان» ، فقال «اطفئ السراج ، فقد طلع الصبح» .

5

فانه لما انتهى فى الاخبار عن الحقيقة التى هى ذات نور الانوار بالتدرج
الى النور المحض المجرد المشار اليه بقوله «نور يشرق من صبح الازل» ، فيلوح على
هياكل ارباب المعرفة ويتحد بنفوسهم وليس بعد نور ذاته فى الظهور والشدة
والجلال نور ، فان «الى ريك المنتهى» لا جسم أسره باطفاء السراج لظهور الصبح .
وزعم انه لم يورد هذه الاشياء لكون حجة على نور الانوار والانوار المجردة كلها
انوار عقلية شفافة فى غاية اللطف لا يمكن ان يعبر عنها بغير العبارة التى نطق
بها الحكماء والانباء بها . وانما نبه ما ذكره من كلام فاضل الغلى على ذلك
بعد ان ذكر ما فيه من الكلام البرهاني والشواهد من الصحف وكلام الحكماء
الاقدمين كثير لا يحصى على نورية عالم العقل وكثرته العظيمة .

15

قال الشيخ :

قاعدة «فى بيان جواز صدور البسيط من المركب»

(172) النور القاهر يجوز ان يحصل منه باعتبار اشتمه أمر لا يسانله ، بل
يصدر ما يصدر عن بعض الاعلى من ذاته وباعتبار انوار كثرة شعاعية فيه ،
فتصير كجزء للعللة ، فيحصل من المجموع المعلوم مخالفا له . ثم المعلوم يقبل من
أشعة أخرى مما يقبل^{٥٦} علته وزيادة شعاع من علته ، فيقع اختلافات كثيرة فى
التقاهر . ويجوز ان يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من افرادها ، ويجوز ان

20

يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة .

- أقول: قد عرفت أن الأنوار القاهرة كثيرة جدًا ، وهي طبقتان: عالية
 طولية ، وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة الثالثة . فيجوز أن يكون بعض الأنوار
 القاهرة باعتبار الأشعة التي فيه يحصل منه نور مجرد لا يماثله ، بل يصدر منه ما
 يصدر عن بعض الأنوار القاهرة الأعلى من ذاته ، وباعتبار أنوار كثيرة أخرى
 شعاعية حاصلة فيه ، فتصير هذه الأشعة كجزء العلة التي هي مجموع العلات
 النورية القاهرة مع تلك الأشعة الكثيرة التي فيه ، فيحصل من هذا المجموع معلول
 مخالف لتلك العلة . ثم إن هذا المعلول يقبل أشعة أخرى من الأشعة التي قبلها
 عليه مع زيادة شعاع آخر حاصل من علة ، فيحصل من هذا المجموع المعارف
 للمجموع الأول معلول مخالف لعلته ويقع بسبب ذلك اختلافات بين الأنوار المجردة
 القاهرة: ويجوز أن يحصل من مجموع أمور أشياء غير ما يحصل من أفرادها .
 وكذلك يجوز أن يحصل من مجموع أشياء مختلفة معلول واحد بسيط: أما نور
 مجرد ، أو جوهر جسماني بسيط ، ولا يريد بالاختلاف اختلاف الحقائق . فإنه
 أقام البرهان على أن النور كله حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالكمال والنقص وأمر
 خارجة ، وإنما يريد به الاختلافات بالأمور الخارجة والهيئات المرضية العقلية
 الحاصلة في المجردات من اشتراكات الأنوار العقلية ويكون الاختلاف الحاصل منها
 بعد الاشتراك في الحقيقة النورية ، كاختلاف أشخاص النوع بالمواد . ولما كان
 النور من حيث النورية حقيقة واحدة ، لا ظلمة فيها ، فلا يختلف من هذه العوينة
 ويختلف من حيثيات أخرى . فإن الأنوار المجردة ، فإن كانت نورًا محضًا ، تختلف
 من وجوه أخرى من جهة قوة النور وضعفه ، إذ نور العلة أشد من نور المعلول ،
 وكذلك الهيئات النورية الظلمانية التي لها ، وكذلك الاشراقات الواقعة عليها تختلف
 بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية وشدة قبولها للاشراقات العقلية .
 فتختلف الأنوار المجردة من هذه الجهات .

قال الشيخ،

قاعدة «فى بيان اقسام ارباب الاصنام»

- (173) ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفسانى، ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك، كالنفس النباتية، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن 5 النبات ما قرب من الحيوان، كالنمل؛ ومن الحيوان ما قرب من الانسان فى كمال القوة الباطنة وغيرها، كالقرد وغيره. فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السفلة، والطبقة السفلة عابدة عليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العانية. ومن الانوار المتصرفة البشرية ما كاد يكون عقلا وفى النزول منها ما كاد يكون كعض البهايم؛ فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نورا متصرفا، فلا 10 يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو نفسه لنقص فى جوهره. والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق، الا ان الضعف الذى فى الجوهر لا ينجر بالنور المستعار، لا سيما اذا كان ذلك النور من العوالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، اى ليس بينها وبين صنعها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لبعثها وقصورها عن افادة نور مجرد، ولعدم استعداد 15 الصنم ايضا. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.

- اقول: قد عرفت كثرة الانوار المجردة واختلافها بالشدّة والضعف، وانها تهتدئ نازلة من النور الاقرب وتضعف بالنزول المل وتشتد بالصعود، على ما هو شأن الانمكاسات النورية، والانوار النازلة ارباب الانواع مترتبة فى النزول ترتيب انواع الحيوان والنبات والمعادن والاجسام فى النزول، وكما ان بين الاجسام تكافؤ 20 من وجوه، فبين تلك الانوار تكافؤ ايضا، وكلما اعنت الانوار المقلية فى النزول قل انوارها وضعف ونقصت قوتها، حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته فى افق عالم النفس فيصير كانه نفس ناطقة. وكما ان من النفوس ما يقتدر

فى تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفسانى والحيوانى، لنفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصه لا يفتر الى ذلك كالنفوس النباتية، فكذلك حكم الانوار المجردة، فالكاملة منها الشديدة التورية المترتبة فى النزول المل، هى الطبقة الطولية، وهم الاعلون لا علاقة لهم بالاجسام ولا عناية ولا احسان لهم جسمانية؛ واما الطبقة النازلة المرضية ارباب الاحسان التى^{١٠٧} دون الاول فى الكمال، فلنزلونها وضعف نوريتها صار لها بتلك الاحسان عناية عظيمة بها وتدير لها، فصارت لذلك كانهما نفوس ناطقة مديرة لها؛ وآخر كل مرتبة عالية يتصل باول المرتبة التى تليه؛ واول كل مرتبة يتصل بآخر المرتبة العالية التى تليه. ففى اول مرتبة المعادن المرجان التى تقترب هيئته من هيئة النبات، فهو واقع فى آخر مرتبة؛ وفى اول مرتبة النبات التخل القريب الى الحيوان فى ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر وان الاناث منه فى كمال ثمرته الى لقاح الذكر، فالتخل الذى هو اول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان؛ وكذلك القرد الذى هو فى اول مرتبة الحيوان قريب من الانسان فى كمال القوة الناطقة فانه يفهم ما يشار اليه ويتسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤوس الملوك بالمذبة ويتحرك بحركات عجيبة ويقرب بذلك من الانسان، فهو واقع فى اول مرتبة الحيوان وآخر مرتبة الانسان؛ فالطبقة العالية فى كل نوع من الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة فى كل نوع منها عاليا يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار الناطقة الانسانية ما كاد يكون عقلا لكمال نوريته، كنفوس الكاملين من الانبياء والمتألهين، ومنها ما يكاد يكون يهيما لشدة نقصه، وكذلك من الانوار القاهرة النازلة من ارباب الاحسان ما كاد يكون نفسا يتصرف فى البدن لنقصه فى جوهده، فلا يستحق ان يفيض عنه نور مجرد آخر ولا تزال الانوار تنقص فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة التورية الى ما لا يقوم بنفسه، كالانوار

العارضة والانوار المجردة القاهرة، وان تضاعفت جهات الاشراقات في السافلة فيها
الا ان الضعف الذي في جواهرها وذواتها لكثرة النزول لا يمكن ان يتعير بالنور
المستفاد العرضي الحاصل من الانوار لا سيما اذا كان ذلك النور الذي عليه
الاشراقات من الانوار المجردة العقلية القريبة من المبدأ الاول، فانه اولى بان لا
يتعير بالنور العرضي. واما الانوار القاهرة ارباب الاصنام، التنوعية المنصرية 5
والسايطة^{٥٠٨} والمركبات المعدنية الجمادية، فانه لما لم يكن بينها وبين اصنامها واسطة
من النور المتصرف لتقصها وقصورها وضعف نوريتها عن افادة نور مجرد؛ وتعدم
استمداد تلك الاصنام النوعية الميتة وجب ان يكون لهذه الانوار المجردة عنائه
عظيمة بتلك الاصنام.

قال الشيخ:

10

فصل

«في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس»

(174) ولا تظن ان الانوار المجردة من القواهر والمدهرات لها مقدار،
ووجودها وجود ممنوي اذ كل مقدار برزخي^{٥٠٩} فلا يدرك ذاته لما سبق. بل هي
انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجود. وكلها مشاركة^{٥١٠} في الحقيقة 15
النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة
النورية الى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيأته^{٥١١} في غيره. وليس بصحيح تشنيع
من يقول ان النور كيفية وعرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى بشئ^{٥١٢}

^{٥٠٨} س، من السايطة

^{٥٠٩} يش ١ ش ١ ط ٤ - وجودها ... برزخي

^{٥١٠} ط ٤ مشاركة، س، مشاركة

^{٥١١} ط ٤ هيئة، س، هيئة

^{٥١٢} يش ١ ش ١ ط ٤ ش

- من النور عن المحل . لاستثنى الجميع . فانه لا اصل له . اذ الاستثناء للنور انما هو لكمال . وكماله لجوهره وغاية نقصه بالعرضية والاضافة الى المحل . فلا يلزم من نقص شئ نقص ما يشاركه في وجهه . فاذن التفاوت قد يكون بالمقدار ، وقد يكون بالعدد ، وقد يكون بالشدة والكمال . والنور المصباحي لما كان مقدار حامله اصغر من مقدار حامل شماعه ، وحامل الشعاع قد تكون اكثر عددا منه ، فكونه 5 موجبا للشعاع على اى وجه يُفرض . وتفاوت النورية ليست الا بالشدة^{٩٣} والكمال ، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا تنتهى ، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شئ ؛ واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف قوتنا لا لخفائه . ولا تخصص شدته عند حد يمكن ان يتوهم ورائه نور ، فيكون له حد وتخصص مستدع 10 لمخصص وقاهر له . بل هو القاهر بنوره وقدرته^{٩٤} لجميع الاشياء . فعلمه نوريته . وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء . والفاعلية من خاصية النور . واما الانوار القاهرة من المقربين ، فانوار متناهية ، ان عُنَى بالنهاية ان يكون الشئ ورائه ما هو اتم منه ؛ وهى غير متناهية الشدة ان عُنَى ان لها صلوح ان يحصل منها آثار غير متناهية . فانما سبهرن على دوام البرازخ والحركات الدورية وان هذه الحركات غير 15 متناهية العدد . والنور المدبر يجب نهاية آثاره . فانه ان كان غير متناهى القوة ، ما انحبس في علايق الظلمات المتشابهة الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعى ، وما جذبها شواغل البرازخ عن الاتفاق النورى . فهذه الحركات الدائمة التى هى من الانوار المتصرفه ، انما تكون بمدد من الانوار القاهرة ، ولها القوة الغير المتناهية ، وهو كمال نوريته . فاذا كان كذا ، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بما 20 لا يتناهى ، وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل . وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ بمدد صاحبه . وهو النور القاهر الذى هو صاحب

^{٩٣} يش ١ ش ١ ط ١ بالاشدية . ص ١ بالشدة

^{٩٤} يش ١ ش ١ ط ١ - وقدرته

العظم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار، كما سنبرهن عليه ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(175) واعلم ان تضاعف الاشراقات لا يهد منه ونسبها. ولست ادعى ان

- جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات. وكل ما تُرضى من العجائب، فان هناك اللطف 5 واعجب من ذلك. ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر؛ فلو كان هناك هذا فحسب، لكننا قد احطنا، ونحن في الظلمات، بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا، وهو محال. بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة وبؤية العجائب وما ذكرناه انموذج.

- (176) واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في شهود نور 10 يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والقائم على كل قبض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة، ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره.

- اقول: لا ينبغي لاحد بعد الاحاطة بما سلف من الایجاب اللطيفة 15 والمسائل الشريفة، ان يظن ان الانوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار أو حجم، فان كل متقدر وذو حجم جسم مبرز في وكل جسم متقدر لا يمكن ان يدرك ذاته ولا غيره، لما عرفت فيما تقدم ان الاجسام الظلمانية وهياتها والهيئات النورية غير مدركة لذاتها، اذ شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بذاته. بل ^{١٥} الحق كما مرّ تقريره ان الواجب لذاته والعقول والنفوس كلها 20 مجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه، ووجودها نفس ظهورها الممتوى، وكلها

تشارك في الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهي النقص^{٩٦} بالحقيقة النورية الى ما يكون هيئته لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى. قوله: وليس بصحيح تشنج من يقول.

اقول: زعم بعض جماعة المشائين ان النور في عالم الاجسام، كانوار

- 5 الكواكب والنيرات، كلها كفيات واعراض قائمة في محالها. وقد عرفت ان الانوار كلها متشاركة في الحقيقة النورية، فكيف يكون بعضه جوهرًا قائمًا بنفسه وبعضه عرضًا يفترق الى محل؟ ولو كان بعض الانوار مستغنيا عن المحل لوجب ان يستغنى الكل. وجوابه: ان استغناء بعض الانوار عن المحل انما هو لكماله بجوهريته وشدة نوره ولطفه؛ وغاية نقصه بعرضيته وضعف نوريته واضافته الى محله. واذا كان كذلك، فلا يلزم من نقص شئ بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه مع كماله بالجوهرية بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص، فكما ان الانوار العرضية مترتبة في الشدة والضعف، فاضاعتها نورًا اقل الثوابت واشدها نور الشمس؛ فكذا العقول تترتب الشدة والضعف فيها من ادنى العقول حتى ينتهي الامر الى العقل الاول ثم الى الباري تعالى، فاذن التفاوت بين المتشاركات ان كان الجسمية فالتفاوت بالمقادير وان كان الاشتراك بالنوع والتفاوت بالعدد وان كان 15 الاشتراك في الحقيقة النورية، فالتفاوت بالكمال والنقص؛ وكذا التفاوت بين المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص، كما مرّ تفصيله.

قوله: والنور المصباحي.

اقول: لما ذكر ان التفاوت بين الانوار انما هو بالاشدية والاضعفية، وقد

- 20 مرّ تقريراً ايده بمثال ظاهر، وهو ان النور المصباحي حامله الفتيلة الصغيرة الحجم وحامل شعاعه انما هو حيطان البيت واجزائه. فمقدار حامل نور المصباح، اعنى

الصنوبرية^{٤١٧}، اصغر من مقدار حاصل شعاع تلك الصنوبرية بكثير، وحوامل الشعاع
 أكثر عدداً منه. فسواء حكمنا بأن علة تلك الاشعة الكثيرة المتعددة وموجدتها
 تلك الصور النورية؛ أو قلنا ان موجدتها العقل القهاض لاستعدادها، ذلك بمقابلة
 الصورة على أى وجه فرضته، فإن تفاوت النورية بينهما ليس الا بالاشدية
 والكمال. ونور الانوار تعالى شدة وكمال نوريته لا تنتهى، فلا يتصور ان يتسلط
 عليه بالاحاطة والاكتناء شئ من الانوار المجردة، فهو نور الانوار وشمس الشموس.
 فنسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس، الا ان هذه الشمس
 شدتها وقوة نوريته متناهية وشدة نور الانوار لا تنتهى، فلا تور الا نوره، ولا
 موجود على الحقيقة الا هو، واحتجابه عنا انما هو لشدة نوريته وغاية كماله وقوة
 ظهوره وضعف قوائمه العقلية لا لخفائه فى نفسه، فانه نفس الظهور المحض، فهو
 اظهر من كل ظاهر ولا يمكن ان تخصص شدة نوريته عند حد حتى يمكن ان
 يتوهم ورائته نور، فانه حينئذ يلزم ان يكون له حد وتخصص يستدعى مخصصاً
 اشد نورية منه وقاهر له، وهو محال. بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الانوار
 القاهرة وغيرها. وقد عرفت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع
 الوجود، وهى النورية المحضة والظهور الصرف فقدوته هو نوريته وقهره للاشياء
 وانفاعلية من خاصيته النور وحياته وأرادته هو نفس النورية ايضاً. والانوار القاهرة
 من العقل، فانوارها متناهية الشدة، ان عني بالنهاية ان يكون وراء الشئ ما هو
 اتم منه، وان عني بالشدة صلوحها لفيض الآثار الغير المتناهية، فهى بهذا الاعتبار
 غير متناهية الشدة. وسأثنى ان الاجرام الفلكية وحركاتها الدائمة لا تنقطع ولا
 تتغير.

20

قوله: وإن النور المدبر يجب نهاية آثاره.

اقول: علة تعلقي النفس بالبدن انما كان طلباً للاستكمال، فان النفس فى

مبدأ الفطرة غالية عن العلوم الحقيقية وإنما يحصل لها الكمال العلمى والعمل
 بالسمى العظيم والاجتهاد التام . والنفوس الفلكية ، وإن كانت كاملة من جهة
 العلوم ، فهي تستكمل بأجزائها بسبب حركاتها ووصول الفهوض العقل إليها
 والاشراق الانهى على التدرج ، بحيث يحصل من كل حركة اشراق ومن كل اشراق
 حركة الى غير النهاية ، على ما سيأتى تفصيله . فالانوار المدبرة ، سواء كانت فلكية
 5 او انسانية ، يجب نهاية قواها والآثار العاصلة فيها . فان قواها ، لو كانت غير
 متناهية ما انحست فى العلايق الجسمانية الظلمانية ، التى ذواتها متناهية لتناهى
 الابعاد وتناهى حوادث القوى والشوق الطبعى ، فان اصناف الشهوات والفضب
 وحوادثهما متناهية ؛ ولو كانت قواها وآثارها غير متناهية ، لم يمكن ان تجد بها
 10 شواغل الاجسام عن الافق النورى الذى لا نسبة له الى هذه الاجسام الغيبة ؛
 فان ذوات العالم النورى اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم . فالحركات
 الفلكية الدائمة ليس لان قوى نفوسها غير متناهية . فان البرهان قائم على تناهى
 قوى النفوس ، فلكية كانت او بشرية ، تدوام حركاتها انما يكون بمدد من الانوار
 العقلية القاهرة التى قواها غير متناهية لكمال نوريتها وشدة ضيائها . واذا كان
 15 الأمر كذلك ، فنور الانوار وراء ما لا يتناهى بها لا يتناهى ، ولا يقال ، كيف يصح
 ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى من الآثار العقلية مما لا يتناهى من شدة
 النورية الغير المنتهية ؛ وغير المنتهية ينهى ان لا يتفاوت ، لأننا نقول : ان غير
 المنتهى ينطلق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان ، كما عرفته . والمئات والالوف
 الغير المنتهين مع تفاوتهما . وكل واحد من الانوار المدبرة للبرازخ الفلكية لا بد
 20 وان يمدّه معشوقه وعلته ، وهو النور القاهرة الذى هو صاحب الصنم بالثبور والشوق
 والعشق والسرور الى غير النهاية . وكل واحد من الانوار القاهرة لا يأخذ المدد من
 نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد ، فان العالم العقل متشزّه عن
 التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يمكن ، بل الفهوض الواصل الى الانوار المجردة من

نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم، مستمر الوجود لا يتغير.

قوله: واعلم ان تضاعف الاشراقات لا بد منه.

اقول: ان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية، وما بينها من الترتيب

المجيب والنظام المتقن الغريب والنسب الفاضل، يدل على وجود ذلك في العالم

العقل؛ وتكثر الاشراقات هناك وتضاعفها على التراتيب الفاضلة والنسب الكاملة،

ولم يدع احد من الحكماء ان جميع النسب العقلية محصورة فيهما ذكرناه. فان

المجايب في العالم العقل كثيرة جملة لا يمكن ان يحيط بها احد في عالم الغربة ما

داموا مصرفين في الابدان الظلمانية والعلايق الجسائية. وكل ما فرض من

المجايب هنا فان هناك اعجب والطف واكمل من ذلك؛ ومن طمع ان يعلم عالم

الربوبية وعالم العقل وهو متعلق بعالم الحس وعلايق الجسم الكثيف، فقد طمع في

غير مطعم، فان الناقص في قمر انبحر لا يرى كما يرى من هو في الهواء. وكذا

كلما كانت الرؤية اتم كانت الرؤية اكمل مما اذا كانت ناقصة. ومن الدليل على ان

المجايب في عالم العقل، والصقع الغريب، اكثر واعظم مما في عالم الحس، انا

عرفنا هذا القدر ونحن في علايق الابدان الظلمانية، فلو كان هناك هذا القدر

فقط لزم ان تكون قد احطنا بفعل نور الانوار وتدابيره المتقنة بتماساتنا وافكارنا

واستنباطاتنا، وذلك محال، لان كوتنا في الظلمات البدنية والعلايق الجسائية مانع

عن المشاهدة ورؤية المجايب ومعاينة الغرايب، بل الحق ما ذكرنا من النسب

والترتيب، فهو النموذج من ذلك. وقد ذكرنا في كتابنا المسمى به الشجرة الالهية

في علوم الحقايق الربانية شئنا من هذه النسب فيه بعض التفصيل، فليطلب من

هناك^{٩١٨}.

20

قوله: واعلم انه لما يتصور استقلال النور الناقص.

اقول: النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف الناقص عند حضوره معه من

^{٩١٨} دهنانجه اشاره شد، این اثر شهرنوردی ازهم ترمین تألیفات فلسفی قرن هفتم است که

الاستقلال بالانارة في الفعل دون غلبة النور التام الاقوى غلبة في نفس ذلك التأثير انارة كان او غير . فنور الانوار الغير المتناهي شدة وقوة لما كان قاهرا لكل نور وغالبا عليه بالتسلط التام . كان هو الفاعل المطلق القاهر لكل ما دونه من الانوار مع كل واسطة ودونها : والمحصل منها فعلها والقائم على كل قبض بالتمسك له . فهو الفاعل المطلق على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع . فهي 5 ضعيفة جدا بالنسبة اليه ؛ فهي . وان كانت من شروط الفعل ، فهي اشعث الضعيفة وانوارها المنقطة ، فهي نوره تعالى فاعل بذاته دون الواسطة ومع الواسطة التي هي اشعة ذاته . فليس شأن في الوجود ليس فيه شأنه منه مبدأ الموجودات واليه انتهائها ؛ فان نسب الفعل الى غيره احيانا فهو على سبيل المجاز واعتير بالغير الاعظم وخاصة بجميع انوار الكواكب وغيره واشتمالته عليها . وتلك الانوار ، وان كانت 10 موجودة في نفس الأمر ، فهي غير محسوسة لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها بجميع الانوار ، وهي . وان كان لها انارة وقيل في هذا العالم . لكنها علة تتمكن من ذلك الا عند غلبة نور الشمس على انوارها . فكان الفعل بالحقيقة اما هو للشمس . فانهم هذا وامثاله . فالعالم كلها متناسبة .

اما تا كمين منتشر تشده و نژد غير اهل فن ناشناخته مانده است؛ جهت اطلاع از مطالب رسائل پنج گانه این کتاب، جزئیات ابواب و فصول آن و نیز مولودی که میر داماد در «فہستات»، و صدر الشاہین در «اسفار اربعہ» بدان رجوع نموده اند، ر. ک.، حسین ضیائی، «مصر فی و بررسی نسخه خطی «شجرۃ الہیہ» اثر فلسفی شمس الدین محمد شہررزی»، اہرآن شناسی، سال دوم، شماره ۱، بهار ۱۳۶۶، صص ۹۰ الی ۹۰۸

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة
وتتميم القول فى الحركات العلوية

وفيه نصول

فصل

«فى بيان ان فعل الانوار أزل»

(177) نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل، الا على ما سنذكره. فان كل ما لا يتوقف على غير شئ اذا وُجد ذلك الشئ وجب ان يوجد، والا فهو مما لا يتصور وجوده او يتوقف على غيره، فما كان هو الذى يتوقف عليه، وقد قُرِض ان التوقف عليه، وهو محال. وكل ما سوى نور الانوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شئ من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط. فان لهذه مدخلا فى افعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار، فان نفس الوقت ايضا من الاشياء التى هى غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار، وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة دائمة، فهدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على امر منتظر؛ ولا يمكن فى الهدم البُحت فرض تجدد مع ان كل ما يتجدد يعود للكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها واضوائها المجردة دائمة. وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النور لا النهر من الشعاع وكلما يدوم النهر الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه.

اقول: يريد ان يبين فى هذه المقالة كيفية فعل الواجب لذاته تعالى والانوار القاهرة ويذكر تمام القول فى الحركات الفلكية، فانه ذكر فى «المقالة الثانية» شمة

من احوال المحدد والافلاك . وشرع في «الفصل الاول» من «المقالة الثالثة» وذكر كيفية فعله تعالى بانه ازل غير حادث؛ واقام البرهان على قدمه ^{١١} وازليته، فقال: «نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منها شئ بعد ان لم يحصل» الا على ما سنذكره. معناه انه لا يحصل من نور الانوار شئ بلا واسطة ولا من الانوار المجردة الا بواسطة تحريك الافلاك، والا فجميع الحوادث الزمانية صادرة عن الواجب لذاته بعد ان لم تكن، وكذلك عن العقول بواسطة الحركات الفلكية والانوار العقلية. ويريد بقوله: «لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل» لهم لا يؤثرين في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فيه. بل هم مؤثرون فيه على الدوام ازلا وابدا فلا يمكن ان يتعطل نور الانوار ولا الانوار القاهرة عن الفعل اصلا .

قوله؛ فان كل ما يتوقف على غير شئ .

اقول؛ معناه ان كل ما يتوقف وجوده على شئ، كالعالم الذي يتوقف وجوده على شئ، وهو الواجب لذاته، وجب ان يكون العالم موجودا؛ مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى دائم الوجود، فالعالم يجب ان يكون كذلك. ثم اذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده، فهو لا يتصور وجوده، او يلزم ان يكون موقوفا على غيره، وهما محالان. اذ التقدير عدم توقف ذلك الشئ الذي هو العالم الاعلى الواجب لذاته دون غيره. ثم قال: «وكل ما سوى» الواجب لذاته، فهو موقوف عليه، لانه منه؛ فلا يتوقف على غيره وهذا بخلاف افعالنا فانها موقوفة على غيرها، كوقت او زوال مانع ووجود شرايط وغير ذلك. فكل هذه لها مدخل في افعالنا. ثم لما كان الوقت من الاشياء التي هي غيره، فهو متقدم عليه ايضا وعلى جميع ما يفرط شرطا او زوال مانع وبالجمله على كل ما عداه.

قوله؛ ولما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتية .

اقول، يريد «بالصفاتية» الاشاعرة القائلين ان الواجب لذاته له صفات حقيقة قديمة، كالحياء، والعلم، والقدرة، والارادة، الزائدة على ذاته المقدسة. فانما

وان اطلناها فعل تقدير، ثبوته لا يتدفع البرهان على ازالة العالم، كما ظنه المتكلمون، اذ كل صفة له تعالى اذا كانت دائمة بدوام ذاته لا يمكن ان يتوقف الفاعل على غيرها، فيجب ان يدوم الترجيح بدوامها لعدم توقفه على أمر منتظر، اذ لعدم الصرف لا تجدد فيه بوجه.

قوله: مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه.

٥ اقول: معناه ان المتجدد غير الواجب لذاته، وهو منه ولا يتوقف على غيره اذ ليس في عدم الصرف أمر يقتضى حدوث غيره ولا يصح له ارادة، كما رآه اكثر المتكلمين يتدفع به برهان ازالة العالم. فيقولون بعد اختلافهم في حدوثها وقيامها بذاته تعالى او لا في محل وقدّمها ان الله اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث فيه دون غيره ولا يسأل عن ذلك لان تلك الارادة لذاتها تقتضى التخصص 10 بذلك الوقت ولاحداث فيه ولوازم الماهيات لا تعليل بغير ماهياتها، فالحق ان نور الانوار والانوار القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية واضرارها المجردة، اعنى نفوسها الناطقة، ازالة دائمة الوجود.

قوله: وقد علمت ان الشماع المحسوس.

١٥ اقول: هذا جواب عن سؤال مقدر يورده المتقدمون^{١١١}. وتقريره: انه لو كان العالم ازلًا دائم الوجود مع الواجب لذاته، لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته، لان دوام أثر الشيء معه يقتضى ذلك. واجاب عنه: بان العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة التامة مساواتها فان

الوجود احدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه . وأعتبر بالنهر وشعاعه الدائم معه فإذا دام النهر دام الشعاع بدوامه ، فان الشعاع المحسوس من النهر لا النهر من الشعاع . فكلما دام النهر الاعظم الذى هو علة الشعاع دام الشعاع مع ان الشعاع منه . وهو معلوله والنهر الاعظم علته .

قال الشيخ؛

5

فصل

«فى بيان ان العالم قديم وان حركات الافلاك دورية تامة»

(178) كل هيئة لا يتصور ثباتها ، هى الحركة . وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل ، فهو حادث . وكل حادث اذا حدث فشيئ مما توقف عليه هو حادث . اذا لا يقتضى الحادث وجود نفسه ، اذا لا بد من مرجع فى جميع الممكنات . ثم مرجعه ان دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيع ، لدام الشئ . فلم يكن حادثا . ولما كان حادثا ، فشيئ مما يتوقف^{٢٢٠} عليه هذا الحادث حادث ؛ ويعود الكلام الى ذلك الشئ ، فلا بد من التسلسل ، والسلسلة الغير متناهية مجتمعة وجودها محال . فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع ، ولا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع . فينبغى ان يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع . وما يجب فيه لماهيته التجدد ، انما هو الحركة . وللحركات المستقيمة حد ، اذا البرازخ الغير متناهية غير متصور تحققها . وتعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبيعته الا لفقد ملائم ؛ واذا^{٢٢١} وصل اليه وقف ، حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجع وجوده له . فلا يتحرك ، اذا لا يطلب ما لا يترجع له وجوده . والتفسيرات من الحركات اما من الطبع او الارادة . وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائما . لوجوب

15

20

^{٢٢٠} ط: توقف؛ س: يتوقف

^{٢٢١} ط: فانما

تحليل هذه التراكمية: فجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع. ولما وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهي للافلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد تكون الافلاك بحسب مبدأ حركتها المفروض وتنتهي حركتها وأيضا فانها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيه نقط الاضافات.

- 5 اقول: قد عرفت الحركة في كتبه بقية تعريفات، منها هذا التعريف المذكور في الكتاب، وزاد في هذا التعريف في «التلويحات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة غير قارة بالضرورة ولا بد منه»؛ وشرح هذا التعريف: ان الموجودات الممكنة تنحصر في خمس مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة، والحركة على ما اقام البرهان عليه في «التلويحات» وغيره^{١١٢}؛ فثبت «الهيئة» يخرج الجوهر ويقول «غير قارة» المساوي لما ذكره في «حكمة الاشراق» لا يتصور ثباتها يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة؛ وبقيد «الضرورة» يخرج الزمان، اذ ما ليس بقار وهو كل ما يكون اجزائه الفرضية غير مجتمعة في الاعيان ينقسم الى غير قار لذاته، وهو الذي يكون كذلك بالضرورة، وهي الحركة؛ والى ما ليس بالذات كذلك، بل بالعرض، وهو الزمان الذي يمنع ثبات اجزائه الفرضية لا لذاته بل لحله، وهو الحركة، فان الزمان مقدار الحركة؛ وزاد في «المطامرات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة لا يتصور ثباتها الا بالتجدد». ومعناه ان الهيئة الغير القارة انما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد الدائم، فان الحركة ليست من الموجودات التي لا تثبت والا لانقطعت بالكلية، بل تثبت دائما بالتجدد، وهو قيد كثير الفائدة.

^{١١٢} در. ك.: سهروردی، كتاب «المشاور والمطامرات» در دمجسوه معتقات شیخ اشراق، ج ١، تصحیح هاشمی کریم، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵، ص ۱۷۸، «ولسا حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضح لسحاب الصائر صغر بن سهل السامی، حصرها في اربعة»

قوله: وكل ما لم يكن ثم كان.

اقول: يريد ان يبين ان كل حادث سبقه حوادث لا نهاية لها ولا بداية. وتقريره: ان كل حادث فاما ان يكون ذاتيا، وهو قبل حدوث جميع الممكنات بالنسبة الى الواجب لذاته القديم الازلي؛ واما ان يكون زمانيا، وهو، كما ذكره، ان كل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. فاذا حصل شئ لم يكن ثم كان، فهو ممكن، اذ لو وجب لم يجز ان يعدم ولو امتنع لم يجز ان يحدث. فكل حادث فهو ممكن مفتقر الى مرجح حادث، اذ لا يقتضى الحادث وجود لنفسه، فانه لا بد من مرجح فى جميع الممكنات ويعود الكلام الى ذلك المرجح فى انه ليس بواجب ولا دائم الوجود، والا لدام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، فكان يلزم دوام ذلك الشئ فلم يكن حادثا. والتقدير انه حادث فشى مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث. ويعود الكلام ايضا الى ذلك الشئ الآخر انه حادث، فيفتقر الى مرجح آخر حادث لا يقف عند حد، فيلزم ان تكون الحوادث تسلسلة الى غير النهاية دون انقطاع الى حادث يستغنى عن المرجح، والا لصاد الكلام الى اول الحوادث بعد الانقطاع، وهذه الحوادث التى لا تنهاى الشاكلة بهذا البرهان وان كان لها ترتيب طبيعى، فلهست موجودة دفعة واحدة لامتناع وجود الامور المترتبة الغير المتناهية الموجودة معا، فلا بد وان يكون وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما، فلا ينتهى الى حادث لا يتقدمه حادث آخر، فيجب ان يكون فى الوجود حادث متجدد غير منقطع؛ وما يجب فيه التجدد لا لذاته بل بسبب موضوعه الذى هو الحركة. ولما انقسمت الحركات الى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها، كتناهى الاجسام، ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاون للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون، فتقطع بذلك الحركات المستقيمة. ولم يذكره الشيخ فى هذا الكتاب، وذكره فى «المطارحات» و «التلويحات» لانه لا يذكر فى هذا الكتاب الا محض

الحق وصريح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدالّ على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون على ما اشار اليه في «المطارحات». فلذلك سلك في هذا الكتاب في ان الحركة المستقيمة المختصة بحركات الاجسام المنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاؤون. وتقريره: ان الاجسام المنصرية مبتة لا حياة لها. فلا تكون حركاتها ارادية فهي اما طبيعية او قسرية. والاجسام المتحركة بالطبيع 5 لا تتحرك به الا لفقد ملائم وموافق لها، فاذا وصلت الى الاحياز الثلاثة لها وقفت حتى لو كان مع الجسم جميع ما يلايمه ويوافقه ويترجع وجوده له لذاته، فانه لا يمكن ان يتحرك اصلا او يمتنع ان يطلب ما لا يلايمه ولا يترجع وجوده له؛ ولهم برهان يدل على ان كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي يلايمه لا يفارقه الا بالقسر. ثم يعود اليه بالطبع، فاذا وصل كل واحد من الاجسام الطبيعية الى 10 الحيز الطبيعي الملائم له سكن فيه ولزمه، فالحركات الطبيعية منقطعة.

واما الحركات القسرية، فهي اما قسر عن الطبع، او عن الارادة، وذلك اما يتصور في الاجرام المنصرية المتناهية، فيلزم تهاى الحركات القسرية، وسيظهر ان جميع ما تحت فلك القمر من الاجسام التي يمكن ان تتحرك بالارادة من انواع الحيوانات لا يحتمل الحركة الدائمة لعدم بقاء الاجسام الحيوانية دائما لوجوب 15 تحلل تراكيبها لتتاهى قوى الاجسام مطلقا. فجميع الحركات العائدة تحت فلك القمر منقطعة متناهية، وقد ثبت لنا بالبرهان السابق وجوب حركة دائمة لا ينقطع هي العلة لحدوث الحوادث الدائمة الغير منقطعة. واذا امتنع ان تكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تبين ان تكون الحركة الدائمة لا تنصير للافلاك، وهي دورية، لما علمت ان الحركات الفلكية لا يمكن ان تكون بالاستقامة او بالطبع والقسر، فهي 20 دورية ارادية. واذا كانت الحركات الفلكية دائمة غير منقطعة، وهي اعراض قائمة باجسام الافلاك وحالة فيها، فيجب بالضرورة ان تكون اجرامها العاملة لتلك الاعراض الدائمة دائمة لا تتخلخل ولا تتكون ولا تفسد ولا تنفصل، بل هي

أجسام شريفة وحركات كريمة دائمة الوجود فيها سرّ الله الاعظم والسلطان الاكرم
 واصل وجود التركيب العنصرى والواجب لذاته . والانوار المجردة ، وإن لم تكن
 متحركة بذاتها ، فهي محرّكة بالشوق والعشق ، كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق
 والعشق وإن لم يتحرك .

قوله : وقد تكون الافلاك .

5

اقول : لما كانت الامتدادات الجسمية المأثرة بنقطة واحدة القائم بعضها على
 بعض على قوائم ثلاثة . وكان لكل امتداد منها طرفان ، فامتدادان منها طرفا
 لامتداد الطول باعتبار قامة الانسان ويُسَمَّيان «الفوق» ، وهو ما يلى رأس الانسان
 بالطبع ؛ و «التحت» وهو ما يلى قدمه بالطبع ؛ وامتدادان آخران ؛ هما طرفا
 الامتداد المرض باعتبار عرض قامته ويُسَمَّيان «اليمن» و «الشمال» . فاليمن
 اقرب جانبية بالطبع ، والاغلب ؛ والشمال اضيقها بالطبع ، والاغلب ؛ وامتدادان
 آخران ؛ هما طرفا الامتداد السمكى باعتبار ثخن قامته ويُسَمَّيان «القدام» و
 «الخلف» ، فالقدام ما يلى وجهه بالطبع ؛ والخلف ما يلى قفاه . هذا كله بحسب
 الوضع . ثم استعملوه بعد ذلك فى سائر الحيوانات والاجسام ، حتى فى الفلك
 فسمّوا الجانب الشرقى منه «يمينا» لظهور قوة الحركة منه ؛ والجانب الغربى منه
 «شمالا» ؛ ووسط السماء الظاهر «قداما» ؛ ووسط السماء الخفى «خلفا» ؛
 وجانب القطب الشمالى «علوا» ؛ وجانب القطب الجنوبى «سفلا» . كل ذلك نسبة
 بالانسان . فانهم سمّوا عالم الافلاك بما فيه «الانسان الكبير» . كما سمّوا
 الانسان «عالم صغيرا» ؛ وترجموا الفلك «انسانا مضطجعا» على قفاه ورأسه الى
 جهة الجنوب ووجلاه الى الشمال وجنيه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب . عل
 ما ذكرنا جهاته .

15

20

قوله : «وغير ذلك من الجهات» يريد به الفوق والتحت والخلف والقدام على

الوجه المقرر .

أقول: ويتعين فيها نقط الاضافات، وفي بعض النسخ ويتغير فيها نقطة
 الاضافات، اى يتغير فى الافلاك نقط الاضافات التى تتبين بسببها الجهات
 الست: لا ان الفلك لذاته جهات ست، فانه لولا نقط الاضافات المترجمة فيه
 بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء والنسبة الى انه انسان
 مضطجع لم يتعين فيه الجهات الست.

قال الشيخ:

نكتة

(179) اعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة
 دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها: واعلم ان النهار
 ليس الا من طلوعها فيتنشئ النهار، وليس كذا. وعلمت وجود المحدد، وان
 السفلى بالمركز والارض عنده: ولو جاوزت المركز من اى جانب ففرض كانت
 قاصدة الى العلو ولا يلائمها، وسيأتيك كيفية أمره وجميع الحوادث التى عندنا هى
 من آثار حركات الافلاك، وهى علة حدوث الحوادث، ولا تقع الافلاك تحت الكون
 وانفساء والتركيب من بسائط، والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث
 الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطه دائمة.

(180) واعلم ان الافلاك فى حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها وغير
 ذلك ايضا متشبهة بمناسبات الامور القدسية واشعة الانوار القاهرة. ولما لم يمكن
 لها الجمع بين جميع الاوضاع والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض، فلم
 يكن يمكن^{٢٢} مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع، كما فى عالم
 القواهر. اذ فى البرازخ ابعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البذل حتى يصير
 آتية فى الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف.

(181) وليس على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركات

الكثرة^{٥٢٤} متشبه بواحد من جميع الوجوه. فان الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرض على ما صرحوا به حركة الكواكب، فالكواكب تارة راجعة وتارة مستقيمة^{٥٢٥} وتارة في الاوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهها بشئ واحد، وهم لا يقولون بالاشرافات لتكثر المناسبات النورية؛ فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الا لمناسبات اشعة وانوار في المعشوقات وليس نسب بعضها الى بعض الا تايها لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها ثم تستأنف. والمشاؤون في هذه الشبهات اعترفوا بضرب المثال الذي ردوا فيه على المتقدمين مما يدل على كثرة المعشوقات، هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا، لشابهت الحركات، وتعلم انه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علة للبعض، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالملل عاشقة لها وليس كذا.

اقول: يريد ان يبين ان حركات الافلاك دورية ثامة تتم الدورة في كل يوم وليلة، وانها علة حدوث الحادثات وانها لا تتكون ولا تفسد. ويذكر بعض النسبة التي بين الانوار القاهرة والافلاك، فقال: «ان الشمس اذا غربت»، «اي» في الافق الغربي لم ترجع الى الافق الشرقي الا بعد تمام الحركة الدورية. ويدل على ذلك انها لو رجعت الى الافق الشرقي قبل اتمام الحركة الدورية لوجب ان تطلع الشمس من مغربها بعد غروبها، ولزم من ذلك ان ترجع اليها ويتثنى مرة أخرى، لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس. ونحن نرى انها اذا غابت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الارض الذي تحتها. فالافلاك كلها متمسات لحركاتها الدورية الارادية. وقد علمت فيما سلف وجود المحدود، وانه تحدد بذاته جهة العلو ومركزه جهة السفلى؛ وان الارض في مركزه ينطبق

^{٥٢٤} ط، الكثيرة^{٥٢٥} ط، الكوكب تارة راجع وتارة مستقيمة

مركز ثقلها على مركزه غير مفارقة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه الى اى جانب
فُرض . كانت متوجهة قاصدة الى جهة العلو ، اذ التحرك مهما كان متحركا نحو
المركز ، فحركته الى السفلى . فان تحرك عن المركز الى اى جانب كان ، فحركته الى
العلو ولا يلائم الارض الا جهة السفلى دون جهة العلو على ما يأتى بهاته ، وجميع
الحوادث التى اعتدنا فى عالم الكون والفساد فهى من آثار الحركات الفلكية ، واعتبر
5 بالشتاء عند استيلاء البرد ، وقلة الرطوبة فى انواع النبات ، وضعف القوة الماسكة
للاوراق ، وقلة النشو والنمو فيه ، وهرب الحرارة وكثرة النشو والنمو فى الربيع عند
وصول الشمس الى الاعتدال ، وكرة الحرارة وشدة نشو البطيخ والغبهار والقتاء عند
زيادة نور القمر مع كثرة المد فى البحار ، وغير ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة فى
كتب احكام النجوم .

30

والحركات الفلكية علة حدوث الحوادث ولا يجوز وقوع الافلاك تحت
الكون والفساد ولا تركيبها من البسيط ، اذ لو جاز كونها فسادها وتركيبها من
البسيط^{٢٦} وكل ذلك حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من
حركات الافلاك . ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم الاجرام الفلكية وحركاتها
وجود اجرام فلكية محيطه دائمة الحركة وتكون متقدمة على تلك الاجرام الفلكية
15 المقروض كونها وفسادها وتركيبها من بسيط مؤثرة فى تلك الافلاك الكائنة
الفاسدة ، وذلك محال كما عرفته .
قوله : واعلم ان الافلاك .

15

اقول : ان الافلاك حركاتها المتفقة ومناسبات تلك الحركات واجتماعات
كواكبها ومقابلاتها وتثليثاتها ، وسائر اتصالاتها ، وغير ذلك من المناسبات الفلكية ،
20 كلها متشبهة لمناسبات الانوار العقلية والاشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك
الانوار المجردة . فتلك المناسبات العقلية المحفوظة المنتهية ، التى بين الانوار القاهرة

20

- المجردة التي تحصلها الافلاك بالحركات، طالبة التشبه بتلك المناسبات العقلية الآتية عليها في الادوار الطويلة على سبيل التعاقب شيئا بعد شئ. فاذا تحركت حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وأن يفرض العقل المفارق ههاته النورية الروحانية المناسبة تقتضيه تلك الحركات على كل قابل مستعد لتلك المناسبة من الجواهر النفسية^{٢٧} والجرمانية. والمراد بتأثير الاجرام الفلكية، هو نفوذ الانوار الكواكب في الاجرام بسبب الحركات المقتضية لاجتماعها واقتراقها بالاتصالات المختلفة من المقابلة والتسديس والتثليث والتشريع، وغير ذلك من الاحوال. فيستبعد الاشياء بذلك لان يفرض العقل الهيات النورية والظلمانية المقتضية لتلك النسبة. ولما لم يمكن للافلاك الجمع بين جميع الاوضاع دفعة واحدة، وكانت للكواكب اجرام يحجب بعضها بعضا كذلك، فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم الحجاب بالكلية من الاجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الاجرام. كما تكون العوالم المجردة النورية التي لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف البرازخ الجبرمية التي يلزمها ابعاد وحجب فحفظت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البدل والتعاقب، حتى انها تأتي على جميع تلك المناسبات العقلية بالحركات الدائمة الدورية في الادوار والاكوار على سبيل التعاقب في الاستئناف، هذا مذهب المشركين.

- واما ما يراء اتباع المشائين ان كل فلك يشبه في حركاته الكثيرة بمعشوق واحد من جميع الوجوه، وهو عقل نوري مجرد، وهذا ليس بمبين. فان الافلاك كثيرة وحركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صرحوا في كتبهم بأن الفرض من حركة الافلاك انما هو حركة الكواكب لتصل اشعتها المختلفة بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسبة الفاضلة العقلية، ل يظهر بذلك انواع الكائنات، ثم ان الكوكب تختلف حركته، فتارة تراه واجعا، وتارة أخرى مستقيما، وأخرى في

- اللاج او العضيض ، الى غير ذلك من الاختلافات الراقصة فى السيارات المفتقرة الى عدة افلاك على ما هو مذكور فى علم الهيئة . فكيف يصح ان يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط ؟ وهم لا يتولون بكثرة الاشراقات العقلية للنسابات النورية المختصة لكثرة الانوار العقلية على ما هو رأى الاشراقيين الفاضلين . فالحق ان حركات الافلاك الكثيرة على اختلاف احوالها وتباين مطالبيها 5 ليس الا لنسابات الانوار العقلية والاشعة النورية الموجودة فى المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الافضل . حتى تأتى على تلك النسب العقلية القاهرة والادوار والاكوار الطويلة التى يمكنها التشبه به على التدرج بسبب الحركات . ثم يستأنف ويحصل تلك النسب مرة أخرى من اول الدور شيئا فشيئا ، فتلك الحركة الدورية على الترتيب العقل الذى فى الانوار المجردة ، حتى يأتى عليها مرة أخرى ، 10 وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل النسابات العقلية المترتبة بالحركات المترتبة على الترتيب والتدرج (استأنفت دورا آخر . وجماعة المشائين اعترفوا فى هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذى ذكره وردوا فيه على القدماء ، وهو ان اشخاص كل نوع لها أمر واحد عقل يطابقها ، هو مثالها وصورتها . الا انهم يقولون ان هذا المثال غير قائم بذاته ، كما يقول به ارباب الانوع . بل هو فى 15 الذهن ؛ وما استدلل به المشائون على كثرة المعشوقات العقلية ان مقصود الافلاك فى حركاتها ان كان هو التشبه بمعشوق واحد عقل وجب تشابه حركاتها فى الجهة . وليس ؛ ولو كانت الاجرام الفلكية بعضها عدلا لبعض لزم ان تكون الحمولات متشبهة فى حركاتها بمللها الماشقة لها ، فتشابهت حركاتها فى الجهات وليس الامر كذلك . وهذا موضع شريف لا بد من بسطه ، فان نفسى ما سمعت 20 بتركه لانه موضع مفيد فيه دقة ويانه ان الذوات العقلية وهياتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة مضبوطة وكذا ما بينها من النسبة العقلية والذوات العقلية مع هياتها علل للذوات الجسامية وهياتها . وبالجمله ، فكل ما فى العالم العقل يسرى

الى العالم الحسى والمثال على مناسبات محفوظة ، فاذا أخذت الافلاك فى الحركات
من اول الدور وراعت النسبة العقلية التى تريد استيفائها على الترتيب والتدرج لا
تزال مستخرجة لتلك النسب باستخراج الاوضاع بالحركات حتى تأتى عليها ، فاذا
تم استيفاء النسب الموجودة فى عالم العقل بالحركات وهبطت بأسرها الى العالم
الجسمانى قامت القيامة ويتم ذلك فى الالوف الجمة العظيمة ، ثم يستأنف العود الى
دور آخر وجميع ما على الفلك من الصور والاحوال والخواص والاشعة المختلفة
التأثير وما يوجد من العجائب على الارض وغيرها من الاجسام العنصرية . فكل
ذلك هابط من العالم العقل وأثر من آثار نسبة روحانية من تلك المناسبات والخواص .
واذا كان الأمر كذلك ، فلا معنى لقول القائل: لو كانت هذه الصور كذا ، ولم
تخلقت ، ولم كانت الحركة الفلانية وأثرها كذا . وأن الجواب فى الكل: أن العالم
الجسمانى يحذوا حذو العالم العقل ، فهو ظله والظل تبع للمظلول ، وكل حادث
حدث لا يد له من علة حتى ينتهى الامر فى الاخير الى انه أثر مناسبة من
المناسبات العقلية وسريان خاصة من الخواص العالية الثورية ، فافهم ذلك .
قال الشيخ:

فصل

«فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والمرضية
وفى أزلية الزمان وأبديته»

(182) ولما كان للاتوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار ،

حصل^{٢٨} منها برزخ واحد لغتر مشترك . والقواهر التى اقتضت العنصریات نازلة

فى الرتبة عن القواهر المالية اصحاب البرازخ العلوية ، وحصل منها برازخ خاضعة
للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً ، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة ، فأنحرك

ايضا مشتركة في الدورية لشبه بمحشوق واحد هو النور الاعلى، وهي^{٥٢٩} منقطة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة: الاشتراكات بازاء الاشتراكات في السموات والارض، والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات؛ فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

- 5 (183) ولتعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقل لا زمانى، والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فان الاعلىين بجهاتها الكثيرة النورية او مشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر^{٥٣٠} عنها وجود انوار القاهرة متكافئة. ولولا ذلك، ما حصلت انواع متكافئة، وما يحصل من انوار القواهر عن القواهر الاعلىين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال، اشرف مما يحصل من جهة الاشعة. 10 وفى الاشعة مراتب وطبقات. ففى القواهر اصول طويلة قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية، هي الامهات؛ ومنها عرضية من اشعة وساطية على طبقات.

- (184) واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار مقدمها ومتأخرها. وضبط بالحركة اليومية، فانها اظهر الحركات. وتحدث من تأخيرك لامر. اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه، ان أسرا ما قد فاتك، وهو 15 الزمان. وتعرف انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات. والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فان العدم للشي قد يكون بعد، ولا أمرا ثابتا يجتمع معه، فهو ايضا قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له. 20 (185) ومن طريق آخر، قد عرفت ان الحوادث تشتدعى عللا غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بد وأن تكون لمحيط، وقد عرفت

^{٥٢٩} ل، + معشوق^{٥٣٠} ل، مر، بفيض

دوامه من طريق آخر. والزمان ايضا لا مقطع له، اذ يلزم ان يكون له بعد؛
وبعد ليس عدمه، اذ قد يكون العدم قبلا، ولا شيئا ثابتا، كما سبق. فيلزم ان
يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ونعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى
الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواله؛ فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد،
والا بعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ والا يتجه اشكال التشابه.

(186) والفيض ابدى، اذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم
بدوامه. وما يقال «ان الفيض لو دام، لساوى مُبدعه» لا يلزم، لما دريت ان النهر
يتقدم على الشاع، وان كان قد استدل^{٥٢١} بوجود الشاع وعدمه على وجود النهر
قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. اما الموجب في نفسه لا يساوى ما
يوجب به بل هو منه وبه.

(187) واما ما يقال «ان الحركات مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار
موجودا، فيكون الكل قد صار موجودا»، ففاسد. اذا الحركات المتعاقبة مستحيله
الاجتماع، ولهذا قد صح عدم النهاية فيها. ولا^{٥٢٢} مجسوم لها، فانها كما
وجدت عدت. وبرهان وجوب النهاية دريت انه انما ينساق فيما يمكن اجتماع
آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. ونفرض المحال ليهتنى على جهة استحالة
شئ، عرفت بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفياضة.

(188) وما يقال «ان الحركات ان كانت عديمة النهاية، يلزم منه ان يكون
كل حادث منها مترقفا على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل. فهو غلط. لان
المتوقف على الغير المتناهي الذي هو مستنع انما يكون اذا كان الغير المتناهي المترتب
لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل ابدا. اما اذا كان الغير المتناهي
ماخيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

٥٢١ يش: ش؛ ط: يستدل. س: استدل

٥٢٢ ط: فلا

(189) والذي يقال «ان الآن هو آخر الماضي فيتناهى» فان عُنَى به انه

آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عُنَى به انه آخر ويكون بعده ادوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو^{٥٢٢} صحيح. فانه آخر هذا الماضي وهو اول ما سمأتى اذا جعل مبدأ، وكل^{٥٢٣} واحد من الزمان فى جانيه، اعنى الماضى والمستقبل، لا يتناهى. وكثيرا ما يشتهون هؤلاء حكم الجميع بناءا على الحكم 5 على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسجوق انعدم، فالكل كذا^{٥٢٤}. وقد دريت انه لا يلزم، فان لك ان تقول: كل واحد من اعداد السواد على هذا الحق ممكن الحصول فى زمان واحد محدود. ولا يمكنك ان تقول: الجميع كذا، فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

- اقول: يريد ان يبين كيفية حصول تلك الثوابت وبعض الاجسام عن 10 الانوار القاهرة النورية. فذكر ان الانوار القاهرة المجردة، لما لم يكن بينها وبين نور الانوار حجاب، فهى تشاهده دائما وتتهيج به غاية الابتهاج والسرور، اذ لا ائذ من مشاهدته ولا اكمل من معانيته جماله وجلاله. فيحصل من هذا الابتهاج المشترك بنور الانوار بسبب الفقر المشترك بين تلك الانوار القاهرة بمرزخ واحد، هو الثوابت بما فيه من الصور والكواكب. وقد عرفت ان كل فلك من الافلاك الجزئية 15 وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الانواع العنصرية بسيطها ومركبها له رب نور من الانوار المجردة العقلية هو الواسطة فى وجوده عن نور الانوار. واصل الوجود بالانوار القاهرة للمقتضية للعناصر ومركباتها ضعيفة النور تازلة الرتبة عن الانوار القاهرة للمقتضية للبرازخ الفلكية الشديدة النور. ولما كانت الاقسام^{٥٢٥} العنصرية

^{٥٢٢} طه + كلام. س. ا - كلام

^{٥٢٤} طه - وهو. س. ا - وهو

^{٥٢٥} طه بالندم. نيلزم منه ان يكون

^{٥٢٦} س. ا الاجسام

خاضعة للانجرام الفلكية متأثرة عنها فاعلة فيها ، وجب أن يكون بين ارباب
 اصنامها كذلك . فكذا كانت القواهر التي اقتضت المنصريات نازلة في الرتبة
 العقلية عن القواهر التي اقتضت الفلكيات وحصل منها برانخ خاضعة بالطبع
 للبرانخ العلوية متأثرة عنها ومتفعلة بالطبع ولها مادة مشتركة بين جميع الصور
 المنصرية المختلفة ، كما اشتركت الافلاك لها في الحركة الدورية لتشبهها بمشوق
 واحد هو النور الاعلى نور الانوار ؛ وافترقت في الجهات المختلفة لاختلاف
 معشوقاتها ومشوقاتها التي هي الانوار المجردة القاهرة . فالاشتراكات العقلية في
 الفقر بازاء الاشتراكات المادية في المنصريات والحركات في الفلكيات ؛
 والافتراقات العقلية في شدة النور وضعفه ؛ واختلاف الاستثناء والنورية بازاء
 الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات في الفلكيات ؛ واختلاف الصور في
 المنصريات ؛ وكذا المفترقات في الانوار المجردة من شدة النورية وضعفها في ذواتها
 بازاء المفترقات ؛ ثم اختلاف جواهر المنصريات بالنوع ؛ والفلكيات ، اما بالنوع
 على قول ، او بالموارض على قول . فحصلت جهات الفيض كثيرة شديدة لكثرة
 انواع الموجودات واصنافها ومناسبتها . ولما كانت الانوار المجردة القاهرة بعضها
 علة وبعضها معلول كان بعضها ، وهو العلة متقدما على المعلوم منها ، بالذات والعقل
 لا بالزمان . والتقدم الذاتي افضل من الزماني ، وغيره من التقدّمات .

والانوار المجردة القاهرة كثيرة جدا ، وهي اكثر من قطرات البحار وذرات
 الرمال لا يتمكن احد من البشر ان يحصيها او يضبط ترتيبها او يعرف جميع
 مناسبتها ، عل ما ينبغي . وليست ، كما عرفت ، ذاهبة في الطول مترتبة نازلة في
 سلسلتها الطولية بحيث يكون العالي علة للسافل الى آخر المراتب . بل هي متكافئة .
 فان الطبقة الطولية الاعلى وما في ذواتها الشريفة من الجهات الكثيرة النورية التي
 في كل واحد او بمشاركة بعضها مع بعض يجوز ان مصدر وفيض وجود جواهر
 نورية القاهرة متكافئة ، وهي التي لا يكون بعضها علة لبعض ، بل يكون عللها

- خارجة عنها . ولولا وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية ، وهى ارباب الاصنام
النوعية ، لم يوجد انواع من الجواهر الجسمانية متكافئة . فان تكافؤ المطلوبات
الصنعية يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم
الجسمانى ، من الانواع وما فيها من الاعراض ، فهى آثار وظلال لانواع وميئات
نورية عقلية . فاذا اعدت الحركات الفلكية والاضلاع الكوكبية الانواع العنصرية
5 لأمر من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المتفارق الذى هو رب ذلك النوع
المستعد حياته العقلية المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمى الشعاعى المناسب ايضا ؛
فالمناسبات عقلية . والمناسبات سارية فى هذا العالم ، فكل نور مجرد فيه مناسبات
كثيرة يحصل فى كل شخص من صنمه بحسب استعداده شئ من تلك المناسبة
10 وحسب كمال استعداده وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية ؛ وبالجمله كل
ما فى عالم الاجرام ، من المجاييب والضرايب ، فهو من عالم النور المثالى ؛ وكل ما
يحصل من الانوار المجردة القاهرة عن القواهر العالیه الطولية الاعلى باعتبار
مشاهدتها لنور الانوار . فكل نور عقل عال ، فهو اشرف ما يحصل منها من جهة
الاشعة الاشراقية ؛ وفى الاشعة العقلية كثرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة ،
ففى الانوار القاهرة النورية اصولية طولية قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية ، فان
15 هذه الطبقة مرتبة . فكل عال علة لما دونه الى آخر المراتب وتسمى هذه الطبقة
«الامهات» ، اذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفوس والاجرام والهيآت ،
وما للطبقة العرضية ، وهى العاصلة من اشعة الطبقة العالیه ، وهى على طبقات
كثيرة متكثرة الوسايط انشعاعية الكثيرة التركيب بعضها ببعض ، فيحصل من كل
تركيب وجمله منها شئ من الانوار القاهرة والنفوس والاجرام ، ولا ترتيب فى هذه
20 الطبقة ، بل بينها تكافؤ من وجوه ، كما كان بين اصنافها تكافؤ نورانى ، اى تكافؤ
عللها النورية .

قوله : واعلم ان الزمان .

أقول: ليس الزمان نفس الحركة من حيث هي حركة، بل هو مقدار له. لأن الحركات اشتركت في معنى الحركة واختلفت فيما تتقدر به. وما به الاشتراك غير ما به الاستياز، فالتقدير مظاهر للحركة من حيث هي حركة. فالزمان مقدار الحركة. إذا جمع في العقل مقدار متقدما مع متأخرها، فإن الزمان مقدار لمطابقتها للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة. وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر ولأن الزمان له مقدار امتدادى يختلف بالثقل والكثرة بحسب الاعتبار؛ فإن السنة اعظم من الشهر الاعظم من اليوم الاعظم من الساعة. وكل مقدار، فهو مقدار لشيء، وإذا لم يكن مقدار أمر ثابت والا لثبت، فهو مقدار أمر لا يتصور ثباته، وهو الحركة المتجددة التي لا ثبات لها. فالزمان مقدار الحركة النهر ثابتة إذا جمع في العقل متقدما ومتأخرها، فانهما يجتمعان في العقل دون الخارج. فاجزاء الزمان لا تجتمع في الخارج بعضها مع بعض بخلاف اجزاء المسافة المجتمعة^{٥٢٧} اجزائها بعضها مع بعض. قوله: وضبط الحركة اليومية فانها اظهر الحركات.

أقول: لما كان الزمان مقدار الحركة، وكان الزمان لا مقطع له، وكانت الحركة الدورية غير منقطعة، وجب ان يكون الزمان مقدار حركة مستديرة. فإن المستقيمة لها مقطع، فاستحفظ الزمان وضبط باظهر الحركات المستديرة، وهي الحركة اليومية، إذ الحركة الضابطة للزمان والمستحفظه له هي التي توجد بها الساعة واليوم والليلة والامس والشهر والسنة. وليس ذلك الا الحركة اليومية التي هي اظهر الحركات، فهي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الأقصى من المشرق الى المغرب. ولا يطلق الزمان الا على حركة. والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجمعون من اعداد حركة يوما، او شهرا، او سنة، او دورا.

قوله: ويجدس من تأخيرك لأمر، إذا أدى الى قرات ما يتضمن تقديمه. ان أسرا ما قد فاتك.

اقول: اعلم ان النهار والليل لا يتكرهما أحد . فاذا فرضت من الصباح ان فرسا تحرك الى الليل بقوة معينة فقطع عشرة فراسخ . فانه اذا ابتدأ بالحركة من الضحوة بتلك القوة الى الليل فانه لا يقطع عشرة فراسخ . بل دين ذلك ، وكذا عند الظهر على نسبة مقدارية ، فبالضرورة قد فات على الفرس المتحدى من الضحوة : والظهر شئ لا ثبات له وله مقدار . فان له نصفاً وسدساً وثلاثاً ، وغير ذلك ، وليس 5 مقداره مقدار المتحرك والمحرك والمسافة ، فان هذه ثابتة وهو غير ثابت . فهو مقدار ما لم يثبت ، وهو الحركة . فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر التغير للمجتمعين . والى هذا اشار بقوله «وتعرف انه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات» .

قوله ، والزمان لا ينقطع .

اقول: هذا حكم عقل شريف ، وهو ان الزمان لا بداية له ولا نهاية . وبيان ذلك انه لو كان له بداية ، لكان عدمه قبل وجوده ؛ والقبل ايضا من الزمان ، فيلزم ان يكون له قبل لا يجتمع مع بعده . وهذا القيل ليس كقبليه الواحد على 10 الاثنين المجتمعين معها . فان حال الكون لا يجتمع مع حائل اللاكون . ثم اذا حدث شئ آخر لم يكن موجود لحال وجود الاول ففى حال وجود الاول لم يوجد الثانى . 15 فهو قبل آخر ، وهكذا ما بعد الثانى والثالث الى غير النهاية . وهذه القبلات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعل للحادث ولا امكانه ولا جوهره او عرضاً ممكن الثبات ، فان كل واحد منها قد يكون موجوداً قبل الحادث وبعده ؛ والقبلات لا يتصور ان يكون مع الحادث ولا بعده . وهذه القبلات بعضها اقرب 20 وبعضها ابعد ، فهى قابلة للزيادة والنقصان . وكل كذا ، فهو مقدار لما لا ثبات له ، والا لثبت ، فهو مقدار ما لا ثبات له وهو الحركة ، فهذا يدل على ان ماهية الزمان موجودة ، وهى مقدار الحركة التى لا ثبات لها . ويدل ايضا على ان الزمان لا مبدأ له لان هذه القبلات قبلية زمانية ايضا ، فلو كان له مبدأ لكان له قبل غير مجتمع

مع ما بعده، وهو الزمان. فيلزم أن يكون قبل الزمان زمان، وهو محال مع لزوم محال آخر، وهو أنه يلزم من فرض عدم الزمان حصوله. وبهذا استدل بعض الاوائل بأن الزمان واجب الوجود لذاته. واجيب؛ بأنه لا نسلم أنه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال، بل يلزم من فرض عدم الوجود بعد الوجود زمان آخر، لأنه يلزم من عدم ذلك الشئ الزماني وجود ذلك الشئ الزماني حينه. ثم لم 5 قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا، وهو وجود الصلة دون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته، فذلك المحال لم يكن لازما من مجرد عدمه، بل من وجود الصلة بدون المعلول، ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان ما في الموضوعين واجب الوجود، وهو محال.

قوله: ومن طريق آخر.

اقول: ثبت له من طريقين دوام الحوادث الى غير النهاية. فالطريق الاول، ما ذكره ان كل حادث لا بد له من علة حادثة وكذا يكون لعلة علة حادثة، لحدوثها وهكذا الى غير النهاية؛ والطريق الثاني، ما ذكره هاهنا، وهو ان الزمان لا بداية له. والى الاول اشار بقوله «ومن طريق آخر عرفت ان الحوادث تستدعي 15 علة غير متناهية لا تجتمع»، لان الحوادث يمتنع ان تكون علة قديمة والا لكان معلوله الحادث قديما، فلم يكن حادثا، واذا كانت الحوادث غير متناهية، فتستدعي بالضرورة علة حادثة، وهي الحركة الدورية الدائمة، ولا بد وان يكون المحيط شامل للكل، وهو المحدد للجهات، وتبين لك فيما سلف دوامه وعدم فساد وانحرافه.

قوله: والزمان ايضا لا مقطع له.

اقول: لو كان للزمان مقطع ونهاية، للزم ان يكون عدمه بعد وجوده، والبعث زمان ايضا كالقبيل، اذ ليس بعده عبارة عن عدمه، اذ عدم الشئ كما يكون بعد الشئ فكذلك قد يكون قبله؛ وليس ذلك البعض ايضا اسرا ثابتا، والا لثبت

فيلزم ان يكون ذلك البعد زمانا ، فيلزم ان يكون بعد كل الزمان منه شئ ، وهو محال . اذ يلزم من فرض عدمه وجوده ، وهو بين البطلان . فليس لكلية الزمان بداية ولا نهاية . ولما كان الزمان من عوارض الحركة التى هى من عوارض الجسم ، فيكون الكلام فى الحركة والجسم كالكلام فى الزمان . وعند ذلك قال
ارسطوطاليس: من قال لحدوث الزمان فقد قال لقدمه من حيث لا يشعر .

5

قوله: وتعبير القبلية والبعدية .

اقول: الآن طرف وهمى للزمان ، وهو بين الماضى والمستقبل ، به يتصل اجزاؤها الفرضية بعضها ببعض ، ولما كانت الحركة التى منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما ، اذ كل شئ منهما شئ واحد متصل لا طرف له بالفعل ، بل بالفرض ، كشعور دفعى بمساة جسم آخر . وليس للآن وجود غير هذا الوجه . فانك تعلم ان الزمان ، اذا لم يكن له بداية ولا نهاية ، فلا يمكن وجود الآن بالفعل ، فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط ، كما ان النقطة طرف الخط فالآن طرف الزمان فالآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضى والمستقبل متصل احدهما بالآخر بسببه . وهو فاصل باعتبار انه يفصل الماضى عن المستقبل . وبالجمله الآن يطلقونه على معنيين: لحددهما الزمان الصخير الذى عن جنبى الآن والمستقبل ، وكقولك «مضى الآن» و «يمضى الآن» : وهو زمان مرتب بين الماضى والمستقبل ، ويسمى بعض الناس هذا الآن «بالوقت المعين» اذا وصل الفلك الى محاذاة شئ . وثانيهما ، هو الآن الوهمى الدفعى . فان القبلية والبعدية انما تعتبر بالنسبة الى هذا الآن والزمان الذى حواليه فالاقرب اليه من اجزاء الماضى يُسمى «بعدا» ، والابعد عنه يُسمى «قبلا» . واما المستقبل ، فهو بخلاف هذا ، فيسمى «الاقرب» الى الآن الوهمى الدفعى من اجزاء المستقبل يُسمى «قبلا» ، والابعد عنه يُسمى «بعدا» ، والا يتحد اشكال التشابه به . فاننا لو سينا ما يقرب الى الآن الوهمى من اجزاء لماضى «بعدا» وما يقرب اليه من اجزاء المستقبل ايضا «بعدا»

30

15

20

لزم تشابه اجزاء الماضى والمستقبل ، فلا يكون الماضى ماضيا ، ولا المستقبل مستقبلا ، وهو باطل .

قوله : والفيض ابدى .

- اقول : لما كان الواجب لذاته علة لما دونه من الممكنات ، وهو متقدم عليها ومفيض دونها ودائم الفيض عليها والمرجح دائم ، فيدوم الترجيح . فان الفاعل اذا لم يتغير ولا ينعدم فيلزم لا محالة ان يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده . قوله : وما يقال .

- اقول : حاصل هذا السؤال يرجع الى الجهل باحوال العلل والمعلولات مع تشييع على الحكماء . وتقريره : ان الواجب لذاته ، لما كان علة لوجود العالم ، فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلوم ومن دوامها دوامه ، فيلزم ايضا من عدمه عدمها ، ومن عدم المعلوم عدم العلة الواجبة للوجود . فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته ، وهو محال .

- وجوابه : ان اللزوم الذى بين العلة والمعلوم ليس على وتيرة واحدة ، فان ارتفاع العلة الثامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلوم . واما ارتفاع المعلوم ، لذاته لا يقتضى ارتفاع العلة ، بل يستدل بارتفاع المعلوم على ارتفاع العلة قبله ، فان النير علة للشعاع ومتقدم عليه ، فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه دون العكس ، بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير وعدمه قبل ذلك ، فالشعاع من النير لا النير من الشعاع ، فالعلة لا تساوى معلولها فالمعلوم من العلة دون العكس . قوله : واما ما يقال من ان الحركات مجتمعة فى الوجود .

- اقول : تقرير هذا السؤال الذى هو بناء على : ان حكم الكل هو حكم كل واحد ، وحجتهم ترجع الى ايراد مثال واحد . وهو «كل واحد من الزنج اسود» فيكون «الكل اسود» ، فاذا كان كل واحد من الحركات مسبوقا بالعدم ، فيكون الكل مسبوقا بالعدم ، ويلزم ان يكون العالم حادثا .

والجواب: ان كل واحد من الممكنات غير الحركة جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة، كما صح وقوع كل واحد منها دفعة. فان بعض الممكنات لا يقع الا بترتيب زمانى ولان كل واحد من الضدين يمكن حلوله فى محل فى زمان واحد دون حصول المجموع فيه فى ذلك الوقت، فانتقض ما ذكره السائل.

5

ثم ان الحوادث الماضية لا كل لها مجموعى، فانها معدومة، فكيف يصح ان يقال ان الكل مسبوق بالعدم او غير مسبوق؟ فان الموجود من السلسلة فى كل وقت واحد فقط، فاذا لم يكن انكل موجودا فى الخارج لامتناع وجود الحوادث الماضية والحركات فى وقت واحد، فلا يصح الحكم العبنى عليه، كما صح فى كل واحد لما عرفت ان الحركات التى لا تحدث الا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها، ولذلك صح عدم النهاية فيها. فكلما وجد منها شئ عدم، فلا مجموع لها.

10

واما برهان وجوب النهاية: فانما يصح فيما يمكن اجتماع آحاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعى وطبعى وليست الحركات المتعاقبة كذلك، وفرض المحال. اعنى اجتماع الحركات والحوادث، ليبتنى على جهة استحالة شئ وهو حدوث العالم، عرفت فيما سلف بطلانه. واما العلل الواجب فيها النهاية، فهى الذوات النورية النابتة القياسية المجردة عن المواد.

15

قوله: وما يقال ان الحركات ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى.

20

اقول: تقرير هذا السؤال: هو ان الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية لزم ان يكون كل واحد منها متوقفا على انقضاء ما لا يتناهى، وكل ما كان كذلك فهو موجود محال، ينتج ان الحوادث الفلكية فى الازل ان لم تتناهى كان وجود كل منها محال، وهو ظاهر الفساد.

والجواب: انكم ان اردتم بـ«التوقف» المفهوم العرفي. وهو ان يكون السببان موصوفين بالعدم؛ والاخير لا يوجد الا بعد وجود المعلوم الاول، كيوم السبت المعلوم، فانه لا يوجد الا بعد وجود الجهة المعدومة، فالملازمة متسوعة فانه لا يصح بهذا المعنى ان يكون وقت يسكن ان يقال فيه ان الشئ الاخير يتوقف وجوده على ما لا نهاية له. فان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل، فوجوده محال. فالتوقف بهذا المعنى انما يقال على اشياء ما حصلت، فمن حيث عدم حصولها انما تكون في المستقبل من الزمان فيكون كل ما يفرض من الحركات والحوادث المستقبلية يتوقف على حوادث في المستقبل يجب تنامي تلك الحوادث المتوقف عليها. وان اردتم بـ«التوقف» كون الشئ المتوقف لا يقع في الوجود الا بعد وجود حوادث لا تنتهي في الماضي، فليس بمحال عند الحكماء. 5 اذ كل حادث يجب ان يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي بالتقرير السابق. فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له في الماضي؟ فانه نفس محل النزاع واخذ محل النزاع^{٥٢٨} مقدمة في ابطال نفسها مصادرة على المطلوب الاول. قوله: والذي يقال ان الآن.

اقول: تقرير هذا السؤال: ان يقال ان الحوادث الماضية لها آخر، وكل ما له آخر فهو متناه. فالحوادث الماضية متناهية. وبيان الصغرى ان كل آن حاضره وهو آخر ما مضى، والكبرى قضية. والجواب: ان اردتم بالآن انه لا شئ بعده فيمنع الصغرى، فان مذهب الحكماء ان بعده آتات وازمنة غير متناهية؛ وان اردتم بالآن انه آخر ما مضى بحسب الفرض. فحينئذ لا يلزم ان يكون آنا آخر لا آخر بعده؛ وان اريد «بالنهاية» في الكبرى ما هو في جانب بداية الحوادث، منعت الكبرى؛ وان اريد ما هو في الجانب الآخر منها كانت النتيجة ان الحوادث الماضية متناهية من الآخر، ولا يلزم تناميها من الاول، وليس الكلام في تنامي الحوادث 15

من الآخر، بل من الاول. وان كان كل واحد من الزمان من جانبي الآن الفرضي، اعنى الماضى والمستقبل، غير متناه.

وقوله: وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال: «كل واحد من الحركات مسبوق لعدم» فيلزم ان يكون الكل كذا!

- «اقول»: قد ذكرنا فى السؤال الاول ان حكم الكل على كل واحد باطل،
 5 كقولك «كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق لعدم بحركة أخرى ليلزم ان يكون الكل مسبوق لعدم»، وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من انه يصح ان يقال: كل واحد من أعداد السواد يمكن حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد. ولا يصح ان يقال: ان الجميع يصح حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد، على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على «كل واحد» الحكم على «الجميع».
- 10 قال الشيخ،

فصل

«فى بيان أن حركات الافلاك لنيل أمر قدسى لذيد»

- (190) ولما ثبتت الحركات الفلكية دون الحركات من انوار مجردة مدبرة،
 15 واشربنا الى ان^{٢٣٩} نور الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علايق الظلمات، فلما كان النور احسن ما عنده الظلمات، فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات النورية. وعرف ايضا^{٢٤٠} ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تتاله هي دفعة او^{٢٤١} لا تتاله اصلا، لان الحالين يقتضيان ان انصرام الحركات للنيل او اليأس، فهى لنيل مقصد نورى تتاله الانوار المدبرة من الانوار القاهرة وهو نور سائغ وشعاع قدسى؛ ولو لم يكن فى النور المدبر فى البرازخ
- 20

^{٢٣٩} ل: - ان

^{٢٤٠} طه - ايضا، س: + ايضا

^{٢٤١} س: و

العلوية أمر دائم التجدد ، ما كانت منها الحركة المتجددة دائما ، اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير ، ثم ما يتجدد من الانوار المتصرفة العلوية ليس أمرا من الظلمات لما سبق ، فيكون أمرا نوريا من القواهر متجددا ، وليست صورا علمية ، فانها بالفعل من جهة العلوم بها تحتها من المعلومات حركاتها وكذا بما فوقها . وعلى ما ستعلمه ، ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار ، وليست الموجودات 5 المترتبة القاهرة ايضا متناهية ، وان كثرت ، لتتأهى العلل والمعلولات . وحركات الافلاك غير متناهية ، فليست الا لامر غير متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ .

(191) فالتحريكات تكون مُعدة للاشراقات ، والاشراقات شارة أخرى

موجبة للحركات ، والحركة المنبثقة عن اشراق غير الحركة التى كانت معدة لذلك 10 الاشراق بالعدد ، فلا دور مستمرا فلا زالت الحركة شرط الاشراق ، والاشراق تارة أخرى يوجب الحركة التى بعده وهكذا دائما . وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم . وثوالى الحركات على نسق واحد فى الافلاك لثوالى الانوار السانحة على نسق واحد فى الانوار المدبرة .

(192) ولما كان الفلك وفاعله متشابهى الاحوال ، فكان شكل الفلك 15 متشابه . ولا متشابه فى وضع ما يفرض له اجزاء غير الكرى ، وكذا كل برزخ بسيط . ولما لم تكن لمديرات البرازخ العلوية العلايق الشهوانية والفضيية وما بينهما عن عوالم النور ، فقبلت الاشراقات الكثيرة ، فبما قبلت من نور الانوار وبما^{٢٤}

اشتركت المدهرات فيه ، اشتركت تحريكاتها فى الدورية وما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها ، اختلفت تحريكاتها . والنور المدبر ، وان كان عن قاهر من 20 الاعلى وكان كثير قبول الاشراقات ، لا يكون فى كمال الجوهر ، كنور قاهر . فان القاهر انما يفهم النور المجرد المدبر لكمال البرزخ من الارباب المظلمة وتدبيره

على ما يلقى بتصريف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرازخ علاقته .

- اقول: يريد ان يبين ان بعض الانوار المدبرة الاسفهبذية المحركة للاجرام
الفلكية والمنافيرة بينها وبين الانوار المجردة القاهرة، فقال انه «لما ثبتت الحركات
الفلكية»، وكونها من انوار مدبرة بالطرق التي صرّت، لزم ان تكون الانوار المدبرة
غير الانوار القاهرة المقدسة عن العلايق الظلمانية البدنية البرزخية، اذ هي مجردة
5 عن المواد الجسمانية بالكلية، فهي اكمل منها واشرف . فان الانوار المجردة المتعلقة
بالابدان الظلمانية بعد عن الكمالات العقلية واقرب الى الظلمات البرزخية
لاشتغالها باحوال العلايق البدنية وانجذابها عن عالم النور والقوى الجبرمية . ولما
كانت الانوار المدبرة محركة للبرازخ العلوية لفرض، وذلك الفرض اما ان يكون لما
تحتها، او لما فوقها، لا جائز ان تكون متحركة لما تحتها لانه ان كان امرا حيوانيا
10 فان كان جذب ملاتم فهو الشهوة، او دفع منافر فهو الغضب . وجميع الاغراض
الحيوانية لا تخلو عنها . ويستنع ان تكون النفوس المدبرة الفلكية طالبة لاحدهما .
او لكليهما، لاختصاصهما بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذية والنمو
والهرب من الضد والمزاحم؛ وكل ذلك يستنع على الاجرام الفلكية لامتناع الخرق
والالتهام والحركة المستقيمة عنها وليس مطلوبها امر مطلوب من الثناء والمدح فان
15 حركاتها دائمة، فيجب ان تنشئ على علة واجبة الدوام . والمطلوب ليس بموجب
الدوام ولا يجرؤ ايضا ان تتحرك لما تحتها من العنصریات، فانها اخس واحقر من
ان تتحرك لاجلها، فان العالم المنصري باسره لا نسبة له محسوسة الى فلك الثوابت
فضلا عما فوقه او مجموع الافلاك .

- ثم ان الافلاك لها القوة التي لا تنهاى وهى لا تتكون ولا تفسد .
20 فكيف تتحرك للعنصریات الخسيسة مع وجود هذا الشرف العظيم ؟ والحدس
الصحيح لا يتوقف في هذا الحكم الغريب من الاوليات وينقضي ان يكون مطلوبها
بالحركة الارادية وغرضها امرا عقليا لاجل ما فوقها . فيجب ان يكون معشوقا

لها ، اذ التحريك الارادى لا بد وان يكون لطلب يكون حصوله بالنسبة اليها اول
 من لا حصوله ، وكل ما كان كذلك ، فهو محبوب . واذا افترطت المحبة سُمِّيت
 «عشقاً» ؛ وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دل على افراط
 المحبة المسماة به «العشق» . فثبتت ان حركات الافلاك لاجل مشوق لا لثيل ذاته ،
 لانها ان ثيلت دفعة واجدة وجب ان تقف الحركة الدائمة وكذلك ان آيست من الثيل
 5 وان ثيلت على التدرّيج ، فلا تكون ذاتا بل حركة . وان كان المطلوب ثيل صفة ،
 فهو محال . فان الصفة المطلوبة للعاشق حالة في المعشوق لا يحصل للعاشق الا
 بالانتقال المنتجع على الصفات العرضية ، وان حصل مثلها لم ينتقل ، فلم يحصل
 للطالب عين المطلوب بل مثله ؛ وان لم يمكن ثيل المطلوب ولا ما يشبهه ، فلا
 10 تستمر الحركة الدائمة . فالحق ان المطلوب بالحركة الارادية الدائمة هو التشبه
 بمشوق لا لينال دفعة ، بل على التدرّيج وهو المراد بقوله حركاتها «لثيل مقصود
 نورى» عقل «ينالها الانوار المدبرة» الفلكية بالحركة للبرازخ العلوية عن الانوار
 المجردة القاهرة ، وهو نور عرضى سائح وشعاع عقل قدسى فى غاية ما يكون من
 اللذة ، فنبعث عنها لاجلها حركة معدة الاشراف معدة حركة ، فلا تزال الاشرافات
 15 العقلية موجهة للحركات الفلكية والحركات معدة لاشرافات الى غير النهاية .
 وانت اذا تأملت البدن واعضائه عند الطرب فانك تجده متحرك بسببه
 لانفعال كل واحد من النفس والبدن عن احوال صاحبه ، فالبارقات الالهية الواردة
 على النفس تزدى الى حركة البدن واضطرابه ، كما يشاهد ذلك من اهل المواجد .
 واذا كان كذلك فلا تعجب من دوام حركات الافلاك واستمرار مراجعتها بدوام
 20 اشرافات الانوار العقلية وانفعال نفوسها عن اللذات التدمية ، فتتغلب اجرامها
 بالحركات الدورية المناسبة للاشرافات النورية ، فانه لو لم يكن فى الانوار المدبرة
 الفلكية أمر دائم التجدد على الاتصال لا يوجد منها الحركة الدائمة المشجدة ، اذ
 نفوسها واجرامها ثابتة فلا يقتضيان الحركة الغير ثابتة واذا لم يكن المفتضى للحركة

أمرا جسمانيا ، كما سبق ، فتعين ان يكون لما ذكرناه من الانوار السابعة الواصلة اليها من الانوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صورا علمية ، فان نفوس الافلاك بالفعل من جهة العلوم فجميع ما تحتها من معلومات حركاتها وجميع ما فوقها لا يزيد علمها ولا ينقص مثقال ذرة ؛ فانه سيأتى البرهان الدال على ان جميع الضوابط التي للموجودات العائدة متناهية واجبة التكرار في كل دور من الادوار العظيمة . وكذلك نسب الموجودات المترتبة العقلية ايضا متناهية ، وإن كانت كثيرة لوجوب تهاوى العلل والمعلومات المترتبة وعدم نهاية حركات الافلاك فلو كانت حركاتها للصور العلمية الواصلة اليها وعلمها متناهية وجب تهاوى حركاتها ، وهو محال . فيلزم ان تكون حركاتها للاشراقات العقلية والاشعة القدسية اللذيذة المبهجة الواصلة اليها على سبيل التجدد الدائم النهر المنقطع ، فتكون التحريكات الفلكية معدة للاشراقات العقلية الموجبة لتحركات هكذا الى غير النهاية ؛ الا ان الحركة المنبعثة عن اشراق المهيمن بالعدد وان اتحد النوع لثلا يلزم الدور الممتنع وجميع الاعدادات الحركات والاشراقات تضبط بعشق دائم وشوق مستمر غير منقطع ، وانما توالى الحركات الفلكية على نسق واحد لتوالى الانوار القدسية الساتحة عليها على نسق واحد .

قوله : ولما كان الفلك وفاعله .

اقول : لما كان الفلك بسيطا متشابه الاحوال والصفات كل جزء منه متشابه للكل في الحقيقة وكان فاعله ايضا ، وهو النور المجرد متشابهها ايضا ، كان شكله متشابهها ولا متشابه في الاشكال غير الكروي . فيجب ان يكون شكله كرويا ، وكذا كل بسيط . والشكل عندهم احاطة الحد الواحد او الحدود المختلفة بالمقدار ، فالجسم الذي يحيط به حد واحد هو الشكل الكروي وهو افضل الاشكال واشرفها والذي يحيط به حدود كثيرة يُسمى باسم «الحدود المحيطة» ان كانت ثلاثة ، فمثلث ؛ وان كانت اربعة ، فمربع ؛ فاذا نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر

- عن غيره، فيلزم لنهايته مقدار ما وشكل لذاته إلا أن الجسم إنما يقتضى المقدار العام فقط، إذ لو اقتضى الخاص لتساوت الأجسام فى خصوصيات المقادير، وليس. والجسم لذاته مع كونه يقتضى الشكل المطلق فهو أيضا يقتضى الشكل الخاص؛ فإنا إذا نظرنا إلى الجسم وقطعنا النظر من كل ما يمكن له، فيجب له البساطة. فإن التركيب من الأمور الممكنة له اللاحقة به بأمور خارجية؛ فالجسم 5 لذاته يقتضى أن يكون بسيطاً، والبسيط هو الذى له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع فإن الذى فيه اختلاف قوى وطبائع. ليس من ذاته يل من الأحوال الممكنة التى قطعنا النظر عنها. وإذا كان الجسم البسيط غير مختلف الاقتضاء فيجب أن يكون شكله كروياً غير مختلف فإن غير الكروي مختلف، ففى جانب منه خط وفى آخر سطح، وفى آخر زاوية، فلا تقتضيه القوة الواحدة البسيطة 10 إلا لاختلاف تأثير قوة واحدة وهى الصور النوعية فى مادة واحدة، وهو محال. فالجسم البسيط لا يكون علة للأمور المختلفة. فيجب أن تكون اشكال البسيط من الافلاك والعناصر كرويات الاشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالية من العلايق الشهوانية والفضبية وغيرهما من الأمور الوهمية والخيالية البدنية والكل يتمتع عن العوالم العقلية والانوار القدسية فلا جرم قبلت الاشراقات النورية الكثيرة 15 الى غير النهاية من نور الانوار ومن سائر الانوار المجردة؛ وسبب اشتراك الانوار المدبرة الفلكية فى قبول الانوار السانحة من نور الانوار اشتركت فى الحركة الدورية؛ وسبب اختلاف الاشراقات لاختلاف عللها الفاعلية اختلفت تحريكاتها بالشدة والضعف والجهة. والنور المدبر وإن حصل عن نور قاهر من الانوار العقلية وكان كثير قبول الاشراقات من جميع ما فوقه فإنه لا يكون فى كمال الجوهر، 20 كالنور القاهر، لأن النور القاهر المجرد إنما فاض عنه النور المدبر لاستعداد البدن وكسالة؛ فلذلك قبل النور المجرد لتدبيره ويصرف فيه ولما كان تدبيره للبدن بالقوة المتناهية، فيحكم العلامة البدنية معه ولا يلزم أن يساوى النور القاهر فى الجوهريّة

وفى الكمالات النورية .

قال الشيخ :

قاعدة دفي بيان ان المجهول هو الماهية لا وجودها

(193) ولا كان الوجود اعتبارا عقليا فللشئ من علته الفياضة هويته^{٥١٢} .

- ولا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده ، والا ينقلب بعد امكانه فى نفسه واجبا لذاته . وقد يطل الشئ من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل أخرى زائلة . وقد يكون للشئ علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين ، كالصنم ، فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته ييس^{٥١٣} المنصر . وقد تكون علة الثبات والحدوث واحدا ، كالفالسب المشكّل للماء . ونور الانوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها ، وكذا انقواهر من الانوار . والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة ولا^{٥١٤} فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هى دائمة التصرف فيها .

- [اقول: تقدم العلة التامة على المعلول عند جماعة المشائين انما هو بالوجود دون الزمان . فالاشياء عندهم وجوداتها من الفاعل ؛ وعند الحكماء الاشراقيين ان الذى من الفاعل انما هو ذات الاشياء وحقايقها دون وجودها . فانك قد عرفت ان الوجود أمر اعتبارى عقل لا هوية له فى الاعيان اصلا لوجود .
- قوله: ولا يستغنى الممكن عن المرجح .

- أقول: هذا برهان عام يدل على ان الممكن سواء كان دائم الوجود او لم يكن فانه لا يستغنى عن المرجح لوجوده . فان الممكن لذاته يفتقر الى مرجح فى وجوده وبقائه ، اما فى وجوده فظواهر لكون الشئ لا يرجع وجود نفسه ، والا لم يكن ممكنا ؛ واما فى حال البقاء ، فلا تصافه فى حائل بقاءه بالامكان فان الممكن

^{٥١٢} س: هوية

^{٥١٣} ل: - ييس

^{٥١٤} ل: - ولا

فى نفسه يقبل الوجود والعدم، اذ لو لم يقبل احدهما لذاته لم يمكن ان يقبله ابداً فان للشئ من ذاته لا يفارقه فى حال ما، فالممكن فى حال بقاءه ان امتنع عليه العدم لذاته كان ذلك دائماً وحينئذ يصير الممكن لذاته، واجبا لذاته وهو خلف؛ وان لم يمتنع عليه العدم لذاته فى حال بقاءه، فهو ممكن لذاته فى حال بقاءه. فكل ممكن مفتقر الى مرجع لو امكن استغنائه عنه لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته وانقلاب الحقايق بعضها الى بعض محال والمعلول يظل اما لبطان علته بالكلية او لبطان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فان الشئ من الكائنات الفاسدات من المعادن والنبات والحيوان قد يظل عند بطلان احد الاجزاء التى لبطان تركيبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده، لان وجود ذلك المركب يقتصر الى علل أخرى استعدادية مادية والتمام اجزائها وسائر الشروط وزوال المانع حتى يقتضى المفارق ما يحتاج اليه، فاذا زال احد هذه العلل انفسد ذلك المركب ويظل مع بقاء علته الفياضة لتوقف وجوده على علل أخرى زائلة. وما يقال ان المعلول ربما استغنى عن العلة كما يشاهد بقاء البناء المعلول للبناء بعد موته.

وجوابه؛ ان المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه، كالمجردات والفلكيات، ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبناء والبناء؛ فالاول، اذا عدت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول لانها علة الثبات فاذا عدت العلة التى هى علة الوجود والثبات معا امتنع وجود المعلول وثباته؛ واما الثانى، فانه اذا عدت علة الوجود، فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة لعلة الوجود بالشخص فيستمر وجود المعلول قلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما فى البناء والبناء؛ فان العلة الموجودة للبناء هى تحريك اجزاء البناء من الحجارة والجص والاختشاب وغيرها بعضها الى بعض، وهى باقية بعد تمام البناء سواء مات البناء او لم يمت. وعلة الثبات هو تماسك الاجزاء لليبوسة العنصر، فهو باق ما دام العنصر يابسا، فاذا زالت الليبوسة التى هى علة البناء انعدم المعلول فانهدم

البناء . وحكم الصنم الذى مثل به فى الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل
ايضا ما تتعد فيه علة الحدوث والنبات بالقالب المشكّل للماء ، كالكوز المشكّل
للماء لشكل نفسه ، فان علة حدوث الشكل بوجوده وهو الكوز وعلة ثبات ذلك
الشكل هو ايضا نفس الكوز ، فقد اتحدت علة الحدوث والبقاء . ونور الانوار
لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للاشياء واستيلائه عليها هو علة وجود جميع
الموجودات الممكنة بواسطة او بغير واسطة ، وهو ايضا علة ثباتها ؛ وكذا الانوار
المجردة القاهرة ولما كانت الفلكية غير كائنة ولا فاسدة لما مرّ ، فنفسها المتعلقة بها
لا تفارقها ولا تنقطع علاقتها عنها ازلا وابدا ، بل هى دائمة التصرف والتدبير .
وان كان بعض الحكماء من اخوان الصفا يزعم ان نفوس الافلاك تتخلص من
التصرف عنده^{٥٦} الى عالم العقل المحض لكن بعد الادوار الطويلة ، ثم تتعلق بها بعض
النفوس الكاملة من النفوس البشرية وتحركها وتتصرف فيها ادوار محصلة بذلك
الكسالات العقلية ثم يفارق ولا يزال الامر هكذا الى ما لا يتناهى . وفى هذا
الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر .

قال الشيخ:

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ

وهياتها وتركيباتها وبعض قواها

وفىها فصول

فصل

«فى تقسيم البرازخ»

(194) كل جسم، فاما^{٥١٧} ان يكون فاردا، وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين؛ واما ان يكون مزدوجا، وهو ما يتركب منهما. وكل فارد، فاما ان يكون حاجزا، وهو الذى يمنع النور بالكلية؛ واما لطيفا، وهو الذى لا يمنع اصلا؛ واما مقتصدا، وهو الذى يمنعه منعا غير تام، وله فى المنع مراتب. والافلاك حاجزها مستتير، وغيره لطيف؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بينا لك من دوام الحركات وموضوعاتها^{٥١٨}. والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة؛ اما ان يكون قابسا حاجزا، كالارض؛ او مقتصدا كالماء؛ او لطيفا كالفضاء. وليس بينا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، والا حجب عنا الانوار العالوية، فليس الا الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فانما هى من ابخرة، وهى مقتصدة اقتصادا مّا. والماء طهيه الاقتصاد الا ان يمازجه شئ آخر يكذره. وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب الى احد هذه. والمركبات القابسية اذا كانت مقتصدة، كالبخور، فانما اقتصادها لغلبة

^{٥١٧} ط: اما. م: فاما^{٥١٨} يش: ش؛ ط: لموضوعاتها. م: وموضوعاتها

الفارد المقتصد وهو الماء .

(195) وقال جماعة ان اصول القوابس اربعة : بارد يابس ، وهو^{١٩}

الارض ؛ وبارد رطب ، وهو الماء ؛ وبارد رطب ، وهو الهواء ؛ وبارد يابس ، وهو النار . وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل عندهم وتركه والانفصال بسهولة ،

وضابط اليابسة قبول هذه بصعوبة ؛ والحق يابس هذا . فان النار اما ان يأخذوها 5 كما عند العامة وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ، واما ان يأخذوها على

اصطلاح آخر . فان كانت حجبتهم في اثباتها عند الفلك هو «ان التي عندنا قاصدة للعلو» فهو ضعيف ، لان هذه النار تثقلب هواءً في الحال ، ويرزخه لا يبقى

عند شدة تطلقه مستعد الظهور النور فيه ، فتقطع عنه سلطنة الحرارة ايضاً وتبقى 10 هواء ، ومن خاصية الحرارة التلطيف . ولو كانت باقية نارا لمر على الحرارة التي

كانت فيه لاحتقت ما قابليها على خط مستقيم ، وليس كذا . وان استدلووا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواءً متسخنا ، فلا يلزم ان يكون نارا .

وان استدلووا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك ، فيحصل منه ذوات الاذئاب من الشهب فهذا خطأ لان الحرق ليس من خاصية النار ؛ فان الحديدية 15 الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق . والاستدلال بما نرى في المصباح من

شبه ثقب من صنوبرتها انما هو هواء ، فان النارية كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف ، وان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان ؛ فما قرب

من الفتيلة ونحوها تطلق فصار هواءً لقوة النار وبقيت معه حرارة .

(196) ثم ان هؤلاء اعترفوا بأن اليابس هو الذي لم يقبل التشكل وتركه

بسهولة ، وليس ما عند الفتيلة كذا بل تقبل بسهولة ، وكذا ما يقرب من الفلك ، 20 فلا يفارق الهواء الا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص ، فهو هواء حار . وما

يقال «ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة

الرطوبة، وإزالة الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها رطبة لأنها تصير بخاراً أو هواءً فتصير اشد ميعاناً. فالأصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

(197) واعلم ان اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانه بعد اللطف

- 5 قد تثلّ فيه فمن الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة، وليست الصور الا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وإن سُمّي ما اشتد من الهواء حرارته «ناراً»، فذلك سلم جوازه فيكون اللطيف منقسماً الى قسمين باعتبار شدة كهيته واحدة وضعفها. (198) وقول القائل «لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواءً»، فما طلبت

- موضعا اعلّٰى بل وقفت عنده»، كلام غير مستقيم. فان للخصم ان يقول «ان الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لا لان له حينئذ حقيقة أخرى، بل لان له 10 حينئذ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصبرورته اللطف لا لصبرورته ناراً»***. ثم من الذى شاهد ناراً ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم انه يتسخن بحركة الفلك. ثم العجب انهم فى المستزجات ادعوا نارية؛ واذا علمت ان النار التى توهبها عند الفلك لا يستنزها اليها قاسر، اذ الفلك لا يدافعها وما يفرضه 15 فارضى انه ينزل لبرد لا يكون ناراً. وهذه التى عندنا تلتطف وتحلل، فلم يقع فى المستزجات الا حرارة تامة او ناقصة.

(199) والماء ميعانه للحرارة، وهو اذا تمكن من برده او تمكن فيه برد

- الهواء المستفاد منه يتجمد، الا انه اقرب الى الميعان من الارض. فالحر غريب وانما هو من النور او الحركة المخللة بالنور. والبرد التام ليس معللاً بمجرد البرزخ 20 المتصرى بل به وعدم حرارة ما، فان البرودة لو كانت معلولة بالماء لما هيته وحدها، لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه. فهي معللة به وعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، الا ان البرد وجودى، اذ البارد، كالجمد، يبرد ما فوقه وما يجاوره. ولللازم للماء

فى الاحوال كلها ، تسخن وتجمد للاقتصاد الا أن يخالطه شئ .

(200) والهواء ينقلب ماءً كما ترى مما يركب الطاسات المكسوة على

الجمد من القطرات؛ ولا يتصور أن تكون للرشح ، فيتعين أن يكون هواء صار
لشدة البرد ماءً . وليس لقائل أن يقول «الاجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت

اليه» ، إذ لو كان كذا ، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى وليس كذا حتى أن
الطاس ، وإن كان مكسوا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركيبها من الندوة

مثل ما كان دونها ، وذلك فى جميع المواضع سواء فرضت فيه الاخرة كنورة وقليلة ،
والماء صبروته هواءً تشاهده من تحلل الاخرة شديداً حتى يزول اقتصادها اصلاً

بحيث يلطف بالكلية . وانقلاب الماء عرضاً يُرى من استعجار المياه فى اجلال ،
وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يُرى فى القدح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء

ناراً ذات نورية . وإذا صحّ انقلاب احد العناصر الى الآخر يوجب انقلاب الآخر
اليه والا كان فى الادوار الغير متناهية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هواء^{٥٥١} ،

فلا يبقى منه شئ وايضاً اذا صحّ الانقلاب ، فنسبة الحامل اليهما سواء فى
الامكان .

(201) والنار ذات النور شريفة لتوريتها ، وهى التى اتفقت الفرس على انها

طلسم «أرديهشت» وهو نور قاهر قياض لها . فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى
بعض ، فلها هيولى مشتركة . والهيولى هو البرزخ تقول له فى نفسه «برزخا»

وبالقياض الى الهيئات «حاملاً» و «محلاً» وبالقياض الى المجموع منه ومن الهيئات
وهو النوع المركب «هيولى» . هذا على اصطلاحنا نحن . وهيولى الافلاك غير

مشتركة ، اى حياض بيرازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل .

اقول: الاجسام البسيطة هى التى لا تكون حقيقتها مركبة من اجسام

مختلفة الطبايع ، وهى اما فلكية ، واما عنصرية . والفلكية البسيطة لا يتركب عنها

غيرها أصلاً لأنها لا تقبل الميل المستقيم، وكل كائن فاسد مركب لا يد فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك وهما محالان على الفلك، فساسها لا يتصل بها لا فتقاربه إلى رطوبة تقتضى الاتصال. فإن الجسم الرطب، كالماء، إذا لقي آخر مثله بطل السطح الذى بينهما بسهولة بخلاف الياهم الصلب فإنه لا يتصل به والافلاك لا ترمص بالكهفيات الاربعة الاصلية على رأى المشائين؛ ولا بالرطوبة خاصة على رأى الاقدمين؛ ولا تتشكل بشكل آخر غير الشكل الكروى للبيان السابق. وليست الافلاك مركبة من العناصر، كما زعم الهند انها مركبة من النار والهواء والماء، والكواكب من النار والهواء. فلم يدم فى العلويات الارض ولا من شئ آخر، بل ابدعت بسيطة على ما هى عليه. وأما البسيطة العنصرية، فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها الكون والفساد والتركيب. فقلوه «كل جسم فاما ان يكون فارداً وهو ما لا تركيب فيه من برزخين»، ويريد بالجسم الفارد الجسم^{٢٢٢} المفرد وهو البسيط الذى لا يتركب حقيقة من جسمين مختلفين، او اكثر، كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، بل يكون بسيطاً، كالعناصر الاربعة؛ فاما ان يكون مزدوجاً وهو ما يتركب منهما، ويريد بالمزدوج الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبايع، كالمواليد الثلاثة، فان كل واحد منها مركب من العناصر الاربعة الموجودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع. وكل جسم فارد، وهو الجسم المفرد البسيط فاما ان يكون حائزاً، وهو الجسم الكثيف الذى يمنع النور عن الوصول، كالارض والجبال والاشجار والكثيرة والمترامية، وما اشبه ذلك؛ واما ان يكون لطيفاً، وهو الجسم الذى لا يمنع النور عن الوصول بالكلية، وهو يقابل الاول تقابل التشاد، وهو كالهواء الصافى الشفاف اللطيف؛ واما ان يكون مقتصداً، وهو الجسم الذى يمنع النور عن الوصول منعاً غير تام وله فى المنع مراتب. فان الجواهر المعدنية الشفافة، كالبلور وغيره، يختلف متنها للنور بحسب

^{٢٢٢} س: يريد بالفرد الجسم المفرد

صفاء مادتها وكثرة شففيها وقلة ذلك، وكذا الحال في الماء .

- وزعم أن الافلاك حاجزها مستنير لان حاجز الافلاك انما هي الكواكب
النيرة وهي كثيفة مع صفالة وصلابة؛ فكذلك وقف عليها النور العرسي اللازم لتلك
الاجرام الكثيفة النيرة، وكذلك يكشف الكوكب التحتاني منها فوقاني . واما غير
الكواكب من الافلاك، فانها لطيفة شفاقة في النهاية لا تمنع النور عن الوصول
5 ولذلك تصل اليها انوار الكواكب مع مشاهدتها لها . وجميع الاجرام الفلكية برازخ
قاهرة للعنصرية لا تنفس ولا تتكون ولا تبطل لما عرفت من دوام الحركة
لموضوعاتها . فان الحركة عرض فتشتر الى الموضوع وموضوعها نفس الجواهر
الفلكية . واما الجواهر القابلة التي امكنتها تحت الافلاك وهي العناصر وهي التي
سمّاها «القبوس»، اما لاقتباسها منها الانوار العرسية واستنوارها بها
10 ولاقتباسها منها الاستعدادات المختلفة يحصل صور المواليذ الثلاثة والاجسام المفردة
البسطة القابلة العنصرية لا تخرج عن الانقسام الثلاثة المذكورة، اعنى الحاجز
والمقتصد واللطيف . فالقابس الحاجز منها هي الارض؛ والمقتصد هو الماء؛
والمطيف هو الهواء والفضاء . وليس بيننا وبين الاجرام الفلكية جسم حاجز كثيف
ولا مقتصد، والا لسوجب أن تحجب عنها الانوار الكوكبية، وليس الأمر كذلك .
15 فليس بيننا وبينها الا الفضاء، وهو الهواء لا غير . واما ما يرى في هذا
الفضاء، من العواجز من السحب والضباب والغياب والدخان، فانها انما تتولد من
الابخرة والادخنة المرتقية من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية، فهي مقتصدة
اقتصاداً ما يختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها؛ والماء طبعته الاقتصاد .
20 ان لم يعرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الاشياء الاخرى، كالماءيات
وغيرها، ما يكدره ويزيل اقتصاده . هذا حكم البسيط في العاجزية والمقتصدية
واللطيف .

وأما المركبات، فكل واحد منهما ينتسب^{٥٥٢} إلى أحدها بحسب غلبة الواحد. فإن غلبت الأرض كان المركب حائزاً؛ وإن غلب الماء كان مقتصداً، أو الهواء كان لطيفاً. والمركبات القابلة للمقتصدة، كالحجار البلورية، إنما كانت مقتصدة لقلية الجوهر البسيط المقتصد الذي هو الماء.

قوله: وقال جماعة أصول القوايس أربعة.

- أقول: زعم جماعة المشائين أن الجهات الطبيعية اثنتان: علو وسفل. فكل متحرك على الاستقامة إما أن يتحرك إلى الوسط، بسبب كيفية توجب الحركة إليه، وهي البرودة؛ أو عن الوسط بتوسط كيفية توجب ذلك، وهي الحرارة. وأنا نشاهد المتسخن في الغاية يصعد إلى فوق فإذا برد في الغاية نزل إلى أسفل فعلة الحركة إلى فوق الحرارة أو لازمها وهي الخفة؛ وعلة الحركة إلى أسفل البرودة أو لازمها وهو الثقل والحرارة إذا صعد إلى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان، فهو النار؛ وإن كان دونه، فهو الهواء؛ والبارد إذا نزل إلى غاية السفلية بحسب الاستحقاق، فهو الأرض؛ وإن كان دونه، فهو الماء؛ فالاجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة أو بعسر تنقسم إلى: رطبة ويابسة، ولا يخلوا جسم عنصري عنهما؛ وبحسب قبول الثقل والخفة والميل إلى العلو والسفل تنقسم إلى: حارة وباردة، ولا يخلوا عنهما جسم عنصري. فالحرارة والبرودة كقيمتان فعليتان؛ والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان. فإذا تركبت الأربعة حصلت أربعة أخرى: حار يابس؛ وحرار رطب؛ وبارد يابس؛ وبارد رطب، والباسيط العنصرية وما يتركب عنها لا تخلص عن هذه الأربعة، إذ الأقسام بحسب التقسيم عام لجميع الأجسام ولا يجوز أن يكون في بعض الباسيط حرارة أو برودة فقط. فإن التقسيم الآخر أثبت عليه اليبوسة والرطوبة. ولا تجتمع الكيفيات الأربعة، ولا الثلاثة في بسيط واحد لثلاث يجتمع المتضادات، فلزم انفراد كل بسيط من

- الاربعة بكيفيتين قسيم بها الاركان الاربعة للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال
المختفر اليه في: المشتزجات. وهذه الطريقة اقرب الى حصر الاركان فى اربعة، واذا
انحصرت فى الاربعة انحصرت الاسطقات فيها، فان التركيب انما يكون من
الاركان. وللقدماء طريقة أخرى فى حصر الاسطقات فى اربعة، وهى لو كان
العنصر واحدا ما صح فعل وانفعال لعدم انفعال الشئ عن نفسه وفعله فى ذاته
كيفية تخالف مقتضى ذاته، ولما كانت الافعال والانفعالات كثيرة تفتقر الى التكثر
وكانت الاجسام متناهية، فيجب ان تقف الكثرة عند حد ويكون لكل واحد صورة
يصدر عنه بسببها فعل وانفعال يتم به التركيب المزاجى. ولما كانت الصفات
الطبيعية الاولى اربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات التوالى الحاصلة
منها بعد التفاعل، فيجب ان تكون علة لهذه الاشياء ومصححة للتوسط المزاجى
ومحسوسة تتشعر بها الحواس وتتفعل عنها. اذ معنى المزاج ليس الا توسط
متضادات ولا بد وان يكون فى كل بسيط منها حصة تامة من التوسط. واما
الكيفيات الغير العامة للاجسام، كالالوان والارايح والطعوم وغيرها، لو كانت من
مقتضيات الصور الطبيعية، كما كانت الكيفيات الاولى، لم يخل عنها ولا عن طرف
اضدادها وجنسها كثير من الاجسام، كما لم يخل جسم عن شئ من الكيفيات
الاولى الاربعة التابعة لصورها، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما عداها،
فحاصلة بعد الامتزاج؛ واذا تركيبت هذه الكيفيات الاربع حصلت منها اربعة
أخرى وهى: الحار اليابس، وهو النار؛ والحار والرطب، وهو الهواء؛ والبارد
اليابس، وهو الارض؛ والبارد الرطب، وهو الماء؛ فانحصرت الاسطقات فى
اربعة.

20

واما الطريقة القديمة فى حصرهم العناصر فى اربعة، وهى ان المركب لا
يد من ان يركب من جسمين، كثيف ولطيف؛ والكثيف اما يابس متعقد، وهو
الارض؛ او سيال، وهو الماء؛ واللطيف ان اشتدت حرارته بحيث يحرق ما

يلاقيه، فهو النار؛ والا، فهو الهواء. والطريقة الثانية مبنية على الاستقراء؛ ويصعب إثبات الثالثة لاحتياج المثبت الى بيان ان الحار الشديد، هو النار لا يقوم مقامه حرارة الشمس. وان الحار الشديد، اذا اجتمع مع الارض والماء، يحتاج الى متوسط، هو الهواء، فان قالوا بأن حرارة الشمس لا تثبت لمدى ثبوت المادة وحينئذ لا يصلح بالحرق من المركبات وانه ايضا يحتاج الى متوسط الهواء اذا الحار الشديد وهو النار لا يجتمع مع البارد الشديد، وهو الماء، لا يتوسط الحار المتوسط، كالهواء. فيناسبه*** النار بالحرق، والماء بالرطوبة، وتحتاج هذه الدعوى الى البرهان مع ان هذا حصر للعناصر دون الاركان واعتبار العناصر دون اعتبار الركبة. ولقائل ان يقول: يجوز ان يكون في العالم ركن لا يصلح ان يتركب عنه غيره. قولهم ان وجوده حينئذ يكون معطلا فانه ليس بوجود البسيط لاجل التركيب. وعرفوا الحرارة بانها كيفية مطلقة محللة مصعدة تجتمع بين المشاكلات وتتفرق بين المختلفات؛ والبرودة كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المشاكلات وغيرها؛ والرطوبة كيفية منفصلة بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه؛ والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية منفصلة بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال والحار والبارد يؤثران في الرطب واليابس وهما لا يؤثران في الحار والبارد من حيث هما كذلك، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر.

قوله: وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل.

اقول، زعم المشائون ان النار حارة يابسة والهواء حار رطب. وقد عرفت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الاربعة واستدلوا على وجودها واثباتها بان الدخان المرتفع في الغاية يحرق، ولم يكن هناك طبيعة محترقة والا لم يدم الاحراق؛ وتلك هي النار المعجلة لما خالطها الى جوهرها فتكون بسيطة كرية الشكل، وهي متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الاذناب والشهب سوافقة الفلك،

وهي حارة لاشراقها الادخنة؛ والطبقة العالية منها المماسية لمقر فلک القمر، هي النار الصرفة البسيطة. وقال بعض القدماء انها غير محترقة، بل هي من جنس الحرارة القريزية. وذكر في «الشفاء» ان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوها عن العائق، فيلزم ان تكون السخونة في الغاية. واستدلوا على بيوتتها بقبولها الاشكال وتركها بمسر، فانها تشكل الاجسام الملاقية لها وهي قابلة لذلك 5 بمسر والا ثقلت ذلك بسهولة، فكانت رطبة. اذ الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة، وليست برطبة. فان حرارة النار في الغاية والحرارة الشديدة من شأنها اثناء الرطوبة عن المادة وحينئذ تصير يابسة.

وردة صاحب «حكمة الاشراق» عليهم بان قال: ان النار اما ان يأخذوها على ما هو المفهوم عند العامة، وكان عندهم ان النار يدخل في مفهومها النور، 10 فيسمن «الشعل» كلها نارا، وكذا الجمر، لانه لا يخلو عن نورية، او يأخذوها على ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها على التقديرين فحجتهم في وجودها اثباتها عند الفلك ان كان لان النار التي عندنا بقصدتها فهو العلو، فهو ضعيف جدا. فان النار الصاعدة من الشعل تقلب هواءً وتبقى بلا نورية ولا حرارة؛ 15 والنور داخل في مفهومها والحرارة من خاصية النار وهما معدومان، ويرزخه لا يبقى عند شدة لطفه مستعد انظهور الثور فيه وحينئذ تنقطع عنه سلطنة الحرارة ولو بقيت الحرارة في الشعل الصاعدة لاحتقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذلك. وان كانت حجتهم في اثباتها ان الفلك يحركه يسخن الهواء المجاور له، فلا يلزم ان يكون نارا بل هواءً مسخن. وان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك حدوث ذوات الازناب والمثهب وغيرها من الآثار عند احتراق الدخان قريبا من 20 الفلك يدل ذلك على النارية فان الاحراق ليس من خواص النار فان الهواء الشديد

- الحرارة والحديد الحامى^{٥٥٥} يحرقان . واستدلوا لهم على ثبوتها بما يرى فى فتيلة المصباح من شبه تقية فى صنوبرتها يتغذى فيها يحرق ما لاقته ، فلا يدل ذلك على ان ما فى تلك الثقبه ناراً . فانك عرفت ان الاحراق ليس من خاصية النار بدليل احراق الهواء ونفوذ البصر فيه لشبهه ؛ وكلما كانت النار اقوى واشد كانت اقدر على احواله المادة الى الهوائية بالتلطيف ؛ وكلما كانت اضعف من الحالة كان الدخان اقوى لمعجز الحرارة عن احواله الى النارية المستحيلة الى الهوائية ، ولذلك يكثُر الدخان فى الحطب الرطب اضعف الحرارة والاحالة ويقل فى اليابس ثقتها ، فاصول الشعل والفتيلة لقوة النارية هناك تتلطف وتصير هواء . ويبقى فيه حرارة ما . ثم العجيب ان هؤلاء يزعمون ان اليابس هو ما يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة وليس ما عند الفلك والفتيلة كذلك ، بل ما عندهما يقبلان ذلك بسهولة .
- فالحق ان ما يقرب من الفلك انما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود الا فى حرارة تختلف بالشدة والضعف لا غير ؛ والذي قيل ان النار يابسة لتجفيفها الاجسام الملاقية لها ليس بحق ، فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة الكامنة بالتلطيف والتصعيد لا ليؤسستها فى ذاتها ، وليس كما قيل انها تفنى الرطوبة عن مادة نفسها لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة . فان على هذا القول كان ينبغي
- انها اذا حللت موادها بالتلطيف جعلها^{٥٥٦} بخاراً او هواءً وحينئذ كان يجب ان تصير النار اوطب واشد ميعاناً ، فالاصول البسيطة العنصرية على رأى صاحب الاشراف ثلاثة : الارض والماء والهواء ، وله مراتب مختلفة ؛ فما قرب من الارض تختلف حرارته وبروديته بسبب كثرة وانعكاس الاشعة وقتلتها وما بعد عنه ، فهو بارد ، بسبب مخالطته للاهجرة الباردة ، ككرة الزمهرير ، وما فوق ذلك تختلف حرارته بالشدة والضعف ، وكله هواء تشتد حرارته كلما اقترب من الفلك حتى يكون اشد

^{٥٥٥} من الحديد الحامى^{٥٥٦} من يجعلها

- مما يماسه. فان سمى بعض الناس ما اشتد حره من الهواء «نارا» وما ضعف حره «هواء»؛ فلا متازعة معه فيكون اللطيف عنده هو الهواء باعتباره شدته كنهية واحدة وضعفها تنقسم الى قسمين: يُسمى الاشد منه «نارا» والاضعف «هواء» فانه ليس من شرط اللطيف كمال الحرارة فانه بعد اللطف قد تقل فيه الحرارة فبعض الماء حرارته اشد من الهواء وليست الصور الالهيات الظاهرة، وال هذا الرأي ذهب 5 بعض الاقدمين، ونفى كلام المعلم الاول ما يدل على هذا؛ فانه قال في اللفظ الذي له: وما الهواء والجرم الذي اعتدنا ان نسميه «نارا» وليس هو نار اذ النار انما هي افراط الحرارة وغلباتها وهما حول الارض والماء اللذين في الوسط تحت اعالم السمائي، فان قلنا ان شدة حرارة ما عند الفلك بسبب حركته، فما عند القطبين لما كانت حركته ضعيفة بطيئة، فلا يكون ما عندهما شديد السخونة. 10 قوله: وقول القائل لو كانت النار حارة رطبة.

- اقول: استدل الشيخ الرئيس «بمن سينا» على ان النار حارة يامسة انها لو كانت رطبة لوجب ان تكون هواءً، فان طبيعته حارة رطبة. ولو كانت اثنان هواءً موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب ان لا تطلب مكانا اعلى، كما هو المشاهد من ارتقاء شمل النيران وصنوبرات المصاييح الى المواضع العالية، بل كان ينبغي ان تنف 15 عند اول هواء يلاقيها من الارض، وليس الامر كذلك. اذ لقائل ان يقول: ان الهواء، اعنى الفضاء الذي اوله من سطح الارض، والماء الى سطح فلك القمر، لمصر وان كانت طبيعة واحدة، فهو مختلف الحرارة، فكلما اشتدت حرارته اشد ارتقاؤه لشدة لطفه لا لان له حرارة أخرى حينئذ ويجوز ان يكون جسمان متساويين في الماهية والرقعة والانتفاضة ومع ذلك يختص احدهما بمشئ يوجب السخونة الشديدة 20 والارتقاء الى قريب الفلك، والآخر يقتضى سخونة خائرة والارتقاء الى دون ارتقاء الاول. فالحرارة لا تلايم اللطيف والجسود الملايمين البرودة بل يلايما الرقة واللفافة، فظهر ان النار البسيطة ليست يامسة انها عشرة القبول للاشكال، وان

- فسرنا الهبوسة بمر الالتصاق بغيره وسهولة النفوذ، فهي يابسة بهذا المعنى؛ وهذا
 بعينه حكم الهواء وإذا كان كل ما يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة
 وشدة الميعان وغير ذلك من الاحوال، فيجب ان يجعل عنصرا واحدا تختلف حرارته
 بالشدة والضعف على آنا لا نسلم ارتفاع النار الى العلو. ومن الذى شاهد نارا
 ترتقى على الحقيقة فقد علمت ان الشعلة النارية المفارقة لاصولها تسحب على
 الفور هواء، على ان لقائل ان يقول: انه ليس فى مقعر فلك القمر نار، بل الهواء
 المجاور انما له يتسخن بحركة الفلك فقط الا ان هناك عنصرا نائرا. ثم ان
 المشائين القائلين بان العناصر اربعة منها تتركب المواليذ المزاجية، وان النار يابسة
 ادعوا فى جميع المتزجات الجسمية نارية، والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك
 القمر، وهى لا تتحرك الى المتزجات بالارادة. اذ لا شعور لها ولا بالطبع اليها،
 اذ حركتها بالطبع الى فوق لا الى اسفل ولا هى متحركة الى المتزجات بالقمر
 لعدم القاسر المنزل هناك، اذ الفلك لا يدفعها ولا يجبرها على النزول البنا يبرد
 الليل على ما يظن. فان القاسر لها على النزول اذا كان هو البرد فلا بد له من
 الاستيلاء عليها وقهرها على النزول، فيخرج بذلك عن النارية. والنار التى عندنا
 تطفئ وتحلل ولا يليق ان تقع فى المتزجات الا حرارة تامة وناقصة من اشعة
 الكواكب العلوية، لا سيما النير الاعظم والسيد الاكرم روح العالم السفلى وسرور
 العالم العلوى. اما الماء، فمبعاته بسبب الحرارة والا اذا تمكن من البرد، او يبرد
 الهواء المستفاد منه، فانه يجمد كما فى طميم الشتاء الا انه مع ذلك اقرب الى
 الميعان من الارض؛ فالحر فيه غريب ليس من ذاته، بل هو من الانوار الكوكبية
 او الحركة المسخنة المعلقة بالنور. فانك عرفت ان جميع المتحركات بالارادة انما
 هى من الانوار المدبرة الناطقة. اما البرد التام، فليس معللا بمجرد الجسم
 العنصرى والا لوجب وجوده فيه دائما، وليس كذلك، بل هو معلل بالجسم
 العنصرى الارضى او المائى مع عدم وجود حرارة غريبة فيه؛ فان البرودة لم عللت

بأناء لذاته وحدها لما أمكن ان يزيلها مزيل عنه وقد أمكن، فهي معلنة بالماء مع عدم المزيل في الحرارة وموجباتها؛ فان الحرارة اذا صادفت الماء ازالته بمرودته، وكذا موجباتها، كالحركة المسخنة المزيل لبرد الماء والبرد وجودي؛ فان الجسم البارد، كالجمد والثلج وغيرها، يبرد ما فوقها وما يجاورها، وبالمجملة فاللازم للماء في جميع الاحوال*** كلها اما التسخين؛ او الاجساد، للاقتضاء الذي فيه 5
الا ان يخالطه شئ من الاجسام التي تزيل اقتصاده وانجماده، كالمائعات وغيرها.
قوله، والهواء يتقلب ماء.

اقول: استدلل الحكماء على انقلاب الهواء ماءً بموجبهين: الاول، ركوب القطرات المائية على ظواهر سطوح انطاسات والزجاجات المملوئة من الجسد او المكسوة عليه، فتلك القطرات ان تكونت من الهواء وانقلابه ماء وان لم تتكون منه بل اجتمعت من الماء نلتبث في الهواء المخالط له، كما هو رأى منكر الكون والفساد، فهو باطل. فان الهواء الخفيف بالطاس والزجاج يمتنع اشتتماله على اجزاء كثيرة من الماء لا سيما في الصيف فان فرض هواء حرارة مائة يلطف ما فيه من الاجزاء المائية ويصعدها فلا يبقى في الهواء المجاور للطاس والزجاج شئ من الاجزاء المائية، فلا يركب عليهما شئ؛ وان فرض بقائها في الهواء يلزم نفاد 15
الاجرام المائية التي فيه، اذ انجبنها ولقطعتها عن ظواهر الطاس والزجاج مرارا حتى ينقطع، وليس كلما أخذناها عاد بدلها او يتاقضها كلما أخذت او شراعى ازمنة حصولها، فيكون بين كل حصولين متأخرين اطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع اجزاء الماء من انهواء البعيد عن الطاس والزجاج. ثم اذا بعدت 20
الاجزاء المائية الصغيرة مع جذب الهواء الحار لها فكيف حرقت حجم الهواء الكثير حتى وصلت الى الطاس والزجاج، والوجود يكذبه. فان القطرات تحدث مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بعد التبخره ويرد الطاس والزجاج. ثم لو كانت القطرات

- الراكبة بخازرات انجذبت اليه البرودة وجب ان يكون الانجذاب عند حياض اليه اقل مما يكون عند غيرها ، اذ الانجذاب الى الحياض اشد من غيره . فكان يجب ان يكون الركوب عند الحياض اقل ، وليس كذا . بل ركوب القطرات عند الحياض وانما يساوى لركوبها في غيرها وليس ركوب القطرات للرشح من داخل الطاس والزجاج لوجهه : الاول ، ان الركوب قد يكون على ظاهرا الاناء المملوء من الجمد 5 الغير المتحلل ؛ الثاني ، لو كان للرشح لم توجد القطرات الا في موضع الرشح دون غيره مما فوقه ، وليس ؛ الثالث ، لو كان للرشح لم توجد القطرات على الاناء المكبوب على الجمد ، وليس ؛ فهو هواء انفعل لبرد شديد ، فصار ماء لوجه الثاني من الاستدلال على انقلاب الهواء ماءً تولد السحاب في الجبال دفعة واحدة من الهواء دون انسياقه من موضع آخر او انعقاده من البخرة الواصلة اليه وتنزوله مطرا 10 او ثلجا ، فاذا اضحي الهواء تولد مرة أخرى . فقد شاهد صاحب «الشفاء» ذلك بجبال طبرستان وطوس .

قوله : والماء صيرورته هواءً .

- اقول : اما انقلاب الماء هواءً ، فهو ظاهر . فان انفصال البخرة عن الاجسام الرطبة ، كالماء والطين ، عند تأثير الشمس والنار وارتفاعها وتكونها هواء 15 يشاهدها كل احد وكالماء الذي يغلي في التدر وصيرورته هواءً لشدة اللطف والانعزال ، وحينئذ ينزل بذلك اقتصادها ويتلطف بالكيفية ولا يقال بان البخار الصاعد عن الماء فيه اجزاء مائية ولذلك اذ اصر بها البرد صارت ماءً ونزلت مطرا . والجواب : ان البخار فيه اجزاء مائية لم تكن فيه في الاول . اذ الهواء لا يستقر في حيز الماء والاجزاء الهوائية انما حدثت بالغليان من الحرارة . 20

قوله : وانقلاب الماء ارضا .

اقول : اما انقلاب الماء ارضا فانه مشاهد في بعض البلاد ، فان بعض المياه تسيل عند مائها وتعمد عن قريب حجرا او تتقاطر عن رؤوس الجبال ثم تتجمد

حتى انها اذا أخذت قبل الوصول الى الارض ، فانها لا تتحجر لقوة معدنية شديدة
 التأثير في التحجر ، لا يقال ان ذلك التحجر انما هو لاجزاء ارضية مختلطة بالماء
 المتحجر ، فيتحجر الماء وينفصل ويتعقد باقى الاجزاء الارضية ، لأننا نقول: كيف
 انعقدت الارضية وتبخرت المائية وانفصلت في الزمان اليسير ؟ فان التحجر ربما
 وقع دفعة واحدة . ثم لمّا ما شوهدت الاجزاء الارضية مع كثرتها 1 واذا جاز
 انقلاب الماء ارضا ، لم يعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا . كما كان في الآثار ان
 جماعة مسخوا حجارة وقد يرى المسافر في المدن الغريبة من هذه الآثار كثيرا .
 قوله : وانقلاب الهواء نارا .

اقول: اما انقلاب الهواء نارا مشاهد من القدح والنفّاثات ، فان الحاح
 القدح والنفّخ على كبر الحداد عند سد المنافذ الداخلة فيها بالحديد ، والحصول
 هو الاكبر الى ان ينقلب نارا والهواء الحار الذي منه السموم محرق لما صادفه من
 الاجسام ، فهو هواء انقلب نارا وانقلاب النار هواء يحس من الشغل الصاعدة
 الصائرة هواء لعدم بقاء الحرارة المحسوسة فيها . واما انقلاب النار ارضا مشاهد
 من الدخان الممزج بالهواء العالي شديدا فيستند عند البرد فيصور الاجساد
 الارضية ، كالنصال الحديد وغيرها ، وقد نزل في زمان الرئيس قطعة وزنها مائة
 وخمسون رطلا ، كالحديد شديد الصلابة . وانقلاب الارض ماء يشاهد من
 اصحاب الكيمياء المحللين للاحجار بالسحق وتيسرها بالمياه العارة كماء القل
 والنوشادر والزيت وغيرها مياها سيالة .

قوله : واذا صحّ انقلاب احد المنصرين الى الآخر .

اقول: اذا ثبت جميع الازدواجات التي بين العناصر وانقلاب كل واحد
 منها الى الآخر لا يفتقر الى هذه الا اذا بين انقلاب احد المنصرين الى الآخر دون
 العكس فيفتقر الى هذا البيان . فانه اذا ثبت انقلاب الهواء ماء دون العكس والادوار
 غير متناهية والحرارة الفلكية دائمة تحيل وتقلب الهواء ماء ، فلم لم ينقلب هواء لزم

ان يفتى الهواء ولا يتقى منه شئ اصلا . وهو محال . فلذلك اذا انقلب احد
العنصرين الى الآخر لا بد وان ينقلب الآخر له . لئلا يلزم فناء ذلك العنصر
الآخر ، فتتقض العناصر ويختل نظام التركيب ، وهو باطل . واذا ثبت انقلاب كل
واحد من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة ، كانه انقلاب احد العناصر الى ما
يشاركة في كيفية واحدة ، كالهواء الى الماء ؛ او بواسطة ، كانه انقلاب الهواء الى
5 الارض المخالف في الكيفيتين يتوسط انقلاب في الماء ، فالحامل للعناصر الاربعة
مشترك بينها يخلق كل واحد صورة وليس أخرى ، فتسبب الهوى العاملة الى جميع
العناصر في مكان اللبس للصور المختلفة نسبة واحدة . والشار ذات النور اشرف
العناصر وافضلها لنوريتها ومشابهتها للعالم الاعلى في التورية ، وهي التي اتفقت
10 الفرس على انها طلسم اوديهشت ، وهو نور مجرد قاهر عقلى فهاض للنار ، فانك
علمت ان كل نوع من الانواع العنصرية له رب صنم من الانوار المجردة ومتولى من
السيارات والثوابت فقد عُلِمَ بالتجربة النجومية ان كل نوع عنصري يتولاه بعض
السيارات ؛ واذا كان للعنصرينات هوى مشتركة وقد عرفت قسما سلف بطلان
مذهب المشائين في اثباتهم الهوى البسيطة ، وان الهوى على رأى اصحاب الاشراق
15 هي نفس الجسم البرزخي ، فيقال له هي نفسه لا بالقياس الى غيره «جسم» ،
وبالقياس الى الهيات التي فيه «حامل» و«محل» وبالقياس الى المجموع الحاصل
منه ؛ ومن الهيات ، اعنى النوع المركب من الاسمين ، هوى ، وهوى الافلاك غير
مشتركة بمعنى ان هيات اجسامها ثابتة غير متغيرة ولا مفارقة ، وكذلك مجموعها
ثابت لا يتبدل ابدا .

قال الشيخ :

فصل

«في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية»

(202) وثلاثه** ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول، اى الاعلى

النورى، اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره؛ واما الشعاع
الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الادمخنة والابخرة.

(203) واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بسجرد طبعه، اذ لو كان

فى جهته الطبيعى ما تحرك، بل يبتنى على القصر. والقاسر انما ان ينتهى الى نور
مدبر مجرد او أسراً معلل بحرارة توجبه، ونزول الامطار ايضا لهذا. فان ما

يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتساعد هو الدخان؛ وما يتساعد من الرطب
المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة؛ فيرجع الى النور او الى حركة معللة بنور

مجرد او عارض. ثم اذا غلب البرد على البخار فينحدر ماء. وليس انحدره الا
بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمامات*** من صعود قطرات بالحرارة

وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا، وينحس فيه
الدخان واراد التخلص، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمساكة ليتخلص يسمى

«الرعد» وقد ابتنى على الحرارة. وقد يتفصل الدخان نارا، وكان منه الصواعق
وغيرها. والدخان اذا ضربه البرد يثقل فيهبط**** او رجع لدفع مجاور للفلك الدائر

بموافقة من القوايس وتحامل على الهواء متبدا، كان منه الرياح. وكان السبب
الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة. ولا حرارة عندنا الا من شعاع النيرات او ما
يقع من نيران حاصلة بقدرنا، وهذا يسير. ثم القدر صادر عن الانوار المنصرفه
التي لنا. وحركة المياه الى مكانها الطبيعى وتنفجارها من الميون انما هو لا بخرة

*** ل: س، لملك

**** ط: + من - من - من

***** ل: س، يثقل فيهبط

محققته؛ وكذا الزلازل، وسبب الاهتزة ما سبق. فالحركة كلها سببها النور.
«قال الشيخ»:

(204) والحركات في البرازخ العلوية وأن كانت ممدّة للاشراقات، إلا أن

الاشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هناك النور المجرد

مع النور السانع. والحركة اقرب الى طبيعة الحياة والنورية اذ هي مستدعية للعلة
الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عديم، فيكفيه عدم علة الحركة فالسكون لما
كان عديميا، فهو مناسب للظلمات الميتة. فلو لا نور، قائم او عارض، لهذا^{٥٦١}

العالم، ما وقعت حركة اصلا. فصارت الانوار علة الحركات والحرارات، والحركة
والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا انهما علتاه بل تُمدّان القابل لان يحصل فيه
نور من النور القاهر الفاض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

(205) واما النور فيوجد هما ويحصلهما بسنخه. والنور قِيَاض لذاته

فعال لماهيته لا يجعل جاعل. واما اشعة الكواكب، فعلتها الكواكب. والنور التام
له في نفسه ان يكون علة للنور الناقص. ولما وجب بالمثلث زواياه الثلاثة^{٥٦٢} مع
كونه هيئة، لا يستبعد ان يكون نور عارض يوجب نورا عارضا على شرايط.

والحرارة والحركة تستدعي احدهما صاحبتها فهما له صلاحية القبول. والنور
اختلاف آثارها وتعددتها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور
مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتها اتم من صحبة احدهما مع الحرارة.

(206) وانا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور.

ولما كانت المحبة والتهر من النور والحركة والحرارة ايضا معلولة، فصارت
الحرارة^{٥٦٣} لها مدخل في التزويج والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة

^{٥٦١} يش ١ ط، هذا

^{٥٦٢} ط، الثالث، س، الثلاثة

^{٥٦٣} ل، الحركة

وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات . ومن شرف النار كونها اعلی حركة واتم
حرارة واقرب الى طبيعة الحياة وبه يستعان في الظلمات وهو اتم قهرا واشبه لمبادئ
لتنويرته : وهو أخ^{٥٦٦} «النور الاسفهبذ» الانسى وبهما تتم الخلافتان الصغرى
والكبيرة . فلذلك أمر الفرس بالتوجه اليه^{٥٦٧} فيما مضى من الزمان والانوار كلها
واجبة التعظيم شرعا من الله ، نور الانوار .

5

اقول: جميع الحركات الفلكية والعنصرية سببها الاعلى ، اى المحرك الاول
هى الانوار المجردة المدبرة للانفلاك العلوية والحيوانات السفلية والاشعة الكوكبية
المرضية المتفضية للحرارة المحركة للابخرة والادخنة التى فى عالمنا هذا كما يشاهد
ذلك من احوال الآثار العلوية .

10

قوله: واعلم ان حركة الحجر .

اقول: شرع الآن يبين كيفية انتهاء الحركات الى الانوار المجردة والمرضية
والشماعية ، فذكر نولا ان حركة الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبيعة^{٥٦٨} والا لكان
متحركا دائما ، وليس كذا . فانه لو كان فى حيز الطبيعى لم يتحرك فحركته مبنية
على قسر القاسر له واخراجه عن حيز الطبيعى الى الحيز القريب من الهواء . وذلك
القاسر اما ان ينتهى الى نور مجرد مذهب لسائر الاحجار التى يرميها الانسان
بالقسر الى فوق ، لو ينتهى الى امر يعلل بحرارة موجبة . فان ما يتلف^{٥٦٩} ، كنزول
الامطار والتلويج والبرد والصواعق وغيرها مما يعلل بحرارة توجبه^{٥٧٠} ، فان ما
يتلف من الاشياء اليابسة التى فى عالم الكون والفساد وتتساعد الى فوق هو
المسمى «دخاننا» وما تسخن من الاشياء الرطبة التى فيه ويصاعد هو يسمى

15

^{٥٦٤} يش: ش ١ ط ١ اخر: س ١ أخ

^{٥٦٥} ط ٢ - اليه . س ١ + اليه

^{٥٦٦} س ١ طيه

^{٥٦٧} س ١ - موجبة ... يتلف

^{٥٦٨} ل ١ مريجة

«بخارا»، ومنهما يتولد جميع الآثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله هو الحرارة
الحاصلة من انعكاس الاشعة الكوكبية، فترجع حاصل هذه الحركات الى النور، او
الى حركات معللة بالنور المجرد المدير، او الى الانوار العارضة. ثم انه اذا
تصاعدت الابخرة الى الجو الهارد وغلب عليها البرد فتصير ماءً وتتحد نازلةً وذلك
5
الاتحذار والنزول انما هو لتحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من ارتقاء
الابخرة من رطوباته بالحرارة وتكاثفها بالبرد عند الوصول الى قريب الحمامات
ونزولها قطرات؛ وكذلك تكاثف الابخرة الصاعدة الى الجو البارد وصيرورتها
سحاباً، وانحباس الدخان المختلط به في جوفه وتثنيته له بالمصادمة والتغلغل عند
شدة التقاوم طلباً للتخلص، فيحصل من تلك المقاومة والتمزيق صوت يُسمى
«الرعد»، وضوء عظيم يُسمى «البرق»، وهما معلان بالحرارة المعللة بالنور
10
الشعاعى، والصاعقة «ريح» سحابية دخانية تنزل الى اسفل صقله استحقاقه، وسبب
انفصال الدخان وحركته الى اسفل بقوة وسحوقه او مانع يمنع من صعوده، فقد يصل
الى الارض وهو في غاية السخونة ويشتغل الكشافة جرم الدخان وثقله الارضى
والصراعى مختلف فقد تكون ريحا سحابية دخانية ساذجة، وهى الصاعقة اللطيفة
تتفد في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها، بل يبقى فيها اثر سراد وتذيب الاجسام
15
الكثيفة التندجة، كضباب الثُرس، ولا تحرق الثُرس بل تسوده وتذهب الذهب في
الكيس دون الكيس، وقد تكون كهيئة غليظة فتحرق جميع ما يصل اليه من
الاجسام فربما هد بالخليل ودكته وتتحرق الحيوانات في البحر، وقد تنطفى الصاعقة
فتقلب اجساما ارضية حديدية او حجرية وتصير باردة يامسة.

قوله؛ وقد يتفصل الدخان.

اقول؛ يراد به الشهب وذرات الاذئاب فان مادتهما دخانية دهنية، فاذا
وصلت الى النار اشتعلت ساريا فيها ذلك؛ فان كانت المادة لطيفة انطقت سريعا،
وهو الشهاب؛ وان كانت المادة كثيفة بقيت زمنا. فربما دارت لموافقة الفلك

- تشبيها للنار بمشايمة الفلك فيبقى اياما واشهرها على حسب كثافة المادة وتسمى «ذوات الاذناب»، وتختلف صورها والادخنة اذا ارتقت الى الطبقة الباردة وانكسر حرها بمرودة الهواء فتشغل فتبهط راجعة متحركة الى جهات مختلفة لاختلاف الاسباب المتحركة لها؛ فيحصل من قوة حركتها تموج الهواء. وهذا هو السبب الاكثري لحدوث الرياح، وان لم ينكسر حرها يبرد الهواء صعدت لغفتها الى كثرة الهواء المتحرك بحركة الفلك، فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القريبة النارية الادخنة عن الصعود فتعود تازلة الى جهات مختلفة كما يرد بعضها دائرة سهام الى جهات مختلفة فتعامل على الهواء في نزوله، فيحدث الرشع وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده بالسخونة ومادة الرياح الادخنة اليابسة، وكان السبب الاول لهذه الاشياء المذكورة كلها هي الحرارة. ولا حرارة في عالمنا هذا الا من شعاع النيران الكوكبية، او ما يقع نيران، تحصل بحركتها وقدحنا وهذا ون كان يسيرا بالنسبة الى الانوار الشعاعية فهو ايضا صادر عن الانوار الناطقة المتصرفه لنا؛ وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والعيون الى البحار الذي هو المكان الطبيعي انما هو لاهجرة محتقنة في باطن الارض؛ وكذا الزلازل، فان سببها ايضا الاهجرة والادخنة المكبوتة في الارض بسبب حرارة الاشعة النورية كما عرفت؛ فظهر ان الحركات بأسرها سببها اما النور المجرد، او النور العرضي الشعاعي؛ واما الحركات في الاجرام الفلكية، وان كانت معدة لحصول الاشراقات العقلية الا ان الاشراق من الانوار العقلية المجردة القاهرة؛ واما المباشرة للحركة فهي الانوار الناطقة المدبرة، فتكون علة حركة الافلاك الانوار لمجردة مع الانوار السانعة العرضية؛ والحركة على اى وجه كانت اقرب الى طبقة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة في الخارج؛ وليس السكون كذلك لانه امر عدمي لا يفتر الى علة وجودية، بل يكفي علة عدم الحركة التي هي الملكية المتعاقبة للعدم؛ فعلة عدم هي عينها عدم علة الملكية دون الافتقار الى علة أخرى؛

فالمكون لما كان عديميا كان مناسبيا للظلمات الميتة التي لا حياة لها . فلولا
الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة في هذا العالم اصلا . فالانوار
علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور . لا بمعنى
انهما علتاه . بل بمعنى ان كل واحد منهما مُعدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له
5 من الجواهر والاعراض . وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة الفاضة
بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الاول باستعدادها . فاذا تم حصول
الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية افاض المفارق على ذلك القابل ما
يليق به : والانوار المجردة هي الموجدة للحركة والحرارة المحصلة تسخنها واصلها
وهي فياضة لذواتها وفعالة لماهياتها لا تحصل الجماعل : واما الاشعة الكوكبية .
10 فعلتها الكوكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة . فان الكوكب اذا
قابل شيئا اعتد المقابل لان يحصل به شعاع من العقل المفارق : والنور انشام له في
نفسه ان يكون علة للنور الناقص . ويريد بالنور التام «انوار الكواكب» والناقص
«النور الشماعي» وبالعلة «العلة الناقصة» .

قرئه : ولما وجب بالمثلث زواياه .

15 اقول : الامور اللازمة للماهية علتها نفس الماهية . فان الزوايا الثلاث لما
كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها اليها الوجوب . اذ لو امكنت
نسبتها اليه لانقرض دورها . فان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال :
والا لم يمكن ويستحيل انقراض المثلث دون الزوايا الثلاث . ولو وجبت بغيره
لامكنت بالنسبة اليه . وليس : واذا جاز ان يكون المثلث الظلماني العرضي علة
20 لزواياه المثلث العرضي . فلا يبعد ان يكون النور العارض الكوكبي علة لنور عارض
شماعي . اى جزؤه علة له . والشرايط كلها اجزاء العلل . والحرارة والحركة
تستدعي كل واحد منهما الآخر في كل ما له صلاحية قبول ذلك من الاجسام
المتنصرة . والنور وان كان في نفسه حقيقة واحدة فانما تختلف افعاله وآثاره وتبعد

- لاختلاف القوايل الجسمية واستعداداتها بحسب اختلاف الحركات والاشعة، فالانوار المجردة تختلف آثارها باختلاف القوايل. والانوار تختلف آثارها باختلاف الاستعداد الحاصل من الحركة وشعاع آخر يتقدمه، وبين الحركة والنور يلزم ومصاحبه في الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية، وصحبتهما اتم من صحبة أحدهما مع الحرارة؛ لانه قد تكون حركة ولا حرارة. كما في الحركات الفلكية. وقد تكون حرارة. واما المباشر للحركة، فهي الانوار الناطقة المدبرة فتكون علة حركة الافلاك الانوار المجردة مع الانوار السانحة المرضية. والحركة على اى وجه كانت اقرب الى طبيعة الحياة والنورية لاستعداداتها علة وجودية متحققة في الخارج؛ وليس السكون كذلك، لانه امر عديم لا يفتقر الى علة وجودية، بل يكفيه عدم علة الحركة التى هي الملكة المقابلة لعدم، فعلة المدم هي بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة أخرى. قالسكون لما كان عديمها كان مناسبا للظلمات المبهة لا حياة لها، فلو لا الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة في هذا العالم اصلا لانه علة للحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور لا بمعنى انها علتاه. بل بمعنى ان كل واحد منهما معد للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والاعراض. وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة القاهرة الفائضة بجواهرها النورانية على القوايل ما هو الاولى باستعدادها، فاذا تم حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية افاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به. والانوار المجردة هي الموجودة للحركة والحرارة والمحصلة بسختها واصلا، وهي نياضة لذواتها وفعالة لما هيأتها لا يجعل جاعل. واما الاشعة الكوكبية، فعلتها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة. فان الكواكب اذا قابل بها اعد المقابل لان يحصل فيه شعاع من العقل المفارق. والنور التام له في نفسه بان يكون علة للنور اثناقصى السفل المنصرى من استخراج الصنایع واستنباط العلوم ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات العقلية.

وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفس الكاملة، كما اشار اليه في التنزيل بقوله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{٤٩}، وقوله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»^{٥٠}. واما الخلافة الصغرى في هذا العالم فللنار فانها تختلف من الانوار العلوية، والاشعة الكوكبية في الليالي المظلمة. ويستأنس بها في العنادس الموحشة وينضج الاشياء النية والفواكه القبة ويصلح الاشياء الفاسدة، ولذلك جعلها الفرس قبله، أمرت الخلق بالترجيه اليها فيما مضى من الزمان. فان اول من أمر بالتوجه اليها هوشنك، وجمشيد، وافریدون، وكهخسرو، وغيرهم من الملوك الافاضل. وأكد ذلك ووجبه وجوباً فرضاً زرادشت الفاضل المؤيد. ومنوا لها بهوت نهران معظمة وهياكل مكرمة؛ وكان للفرس في تعظيمها وجعلها قبله تتوجه اليها في اوقات الصلوات والعبادات خطب عظيم؛ وآثار فلكية تقتضى ذلك. وانما عظمها الفرس بوجوه،

الاول، انها اشرف الاجسام العنصرية وارضتها واعلاها مكانا.

الثاني، انها ما احترقت الخليل عليه السلام.

الثالث، ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الميعاد، فهي قبلتهم.

وبالجملة، فالانوار كلها سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية، فانها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الانوار.

قال الشيخ؛

فصل

«في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير في الكيفيات

لا في الصور لاجوهرية»

(207) الحرارة التي توجهها الحركة ليست، كما يظن انها كانت كامنة.

^{٤٩} القرآن المجيد، سورة البقرة (٢)، آية ٢٠

^{٥٠} القرآن المجيد، سورة ص (٢٨)، آية ٢٦

وأظهرها الحركة^{٥٧١}. واعتبر بالماء المتخفّف، فان ظاهره وباطنه يتسختان، وكأنها قبل ذلك باردين. ولو^{٥٧٢} كانت خارجة من الباطن أبرد الباطن. وحن بعض الناس ان الماء لا يتسخن بالنار بل يفسد فيه اجزاء نارية معها الحرارة، وذلك باطل. فانه لو كان بالفساد لكان الماء الذى فى الخزف اسرع تسخنا من الذى فى بعض المقام الحديدية والنحاسية على نسبة قماحيها ومنع الفساد، وليس كذا. ثم النارية كيف تدخل فى الظرف المملوء الذى لم يبق فيه مكان لفاش؟ وهذه القوايس اذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفية المتوسطة

الحاصلة من كيفيات متضادة لاجسام مجتمعة متفاعلة تشابه فى جميع الاجزاء. (208) واذا علمت ان الصور التى فرضوها غير متحققة، ففى المزاج لا

يكون الا توسط الكيفيات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد ان الفساد^{٥٧٣} تبدل بالكلية. والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات: حيزان، وثبات، ومعادن. ومن المعادن كل ما حصل فيه بمرزخ نورى والثبات تشبه^{٥٧٤} بالبرازخ العلوية وانوارها، كالذهب والياقوت، كان محبوبا للنفوس مفرحا، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النورى.

(209) ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الاوضى، لحاجتها الى حفظ الاشكال والقوى، كان «اسفندارمذ»، وهو النور الفاهر الذى طلسمه الارضى، كثير العناية بها. ولما كان صنمه متفعلا عن الجميع لنزول رتبته كان حصه «كدهانوثته»، اى اسفندارمذ، عن كل صاحب صنم حصه الاناث. وطبيعة كل شئ اذا أخذ غير كيفياته، فهو النور الذى يكون ذلك الاشئ صنمه على ما

^{٥٧١} طاء الحركات. م: الحركة

^{٥٧٢} س: قل

^{٥٧٣} ل: ان الفساد

^{٥٧٤} طاء به يشبه. م: تشبه

سبق .

(210) والمزاج الاتم ما للانسان فاستدعى من الواهب كمالا . والانوار

القاهرة علمت استحالة تغييراتها فان تغييرهم لا يكون الا لتغير الفاعل . وهو نور
الانوار . ويستحيل عليه . فلا تغيير له ولا لها . وانما يحصل من بعضها الاشياء

- 5 لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف
الفعل على استعداد القابل . فيقدر الاعتدال يقبل من الهيات والصور التي ذكرناها
في النسب العقلية في الانوار القاهرة^{٥٧٥} . والوضعية التي للثوابت ، ما يليق . ويحصل
من بعض الانوار القاهرة . وهو صاحب طلسم النوع الناطق . يعني جبرائيل عليه
السلام^{٥٧٦} . وهو الاب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة «رؤائش» . روح
10 القدس . واهب العلم والتأيد . معطي الحياة والفضيلة . على المزاج الاتم الانساني
نور مجرد هو النور المتصرف في صياصي الانسية^{٥٧٧} . وهو النور المدهر الذي هو
«اسفهبذ الناسوت» . وهو المشير الى نفسه بالانائية .

(211) وليس هذا النور موجودا قبل البدن فان لكل شخص ذاتا تعلم نفسها

واحوالها الخفية على غيرها . فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة . والا ما علم
واحد كان معلوما للجميع . وليس كذا . فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة

- 15 لا يتصور وحدتها . فانها لا تنقسم بعد ذلك . اذ هي غير متقدة ولا برزخية حتى
يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها . فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا
تمتاز بشدة وضعف . اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى . ولا عارض
غريب . فانها ليست في عالم الحركات المختصة حيثئذ . فلما لم يمكن^{٥٧٨} كثرتها

^{٥٧٥} ل . - في الانوار القاهرة

^{٥٧٦} يش 1 ل . س . - يعني جبرائيل عليه السلام

^{٥٧٧} ل . س . الانسانية

^{٥٧٨} طه لم يمكن . س . لم تكن

ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى فلا يمكن وجودها .

- اقول: الاستحالة^{٥٧٩}، هو تغيير فى الكيفيات والكون والفساد ، هى تغيير فى الصور الجوهرية . واسباب الحرارة ثلاثة: الاول، الحركة، فانها مسخنة لكن الحركة العنيفة فيما غلب عليه الارض والماء والهواء من غير حضور نار^{٥٨٠} غريبة فى المسخن مع حدوث السخونة دال على كون الحركة مسخنة . واعتبر بالمحكوك 5 من الاجسام الصلبة والمختفض، من الاجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما ؛ ولو كانت تلك السخونة بالفشو، كما قاله القدماء ، لم يتسخن المحكوك والمختفض لانه ليس فيهما اجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة تنفذ فى المحكوك والمختفض فتلك السخونة لا محالة من الحركة وتشاهد الماء الجارى اقل برذا من الراكد ؛ ولو كانت غير مسخنة بل هى مظهر لما كمن فى الباطن ، كما ظن ، لم يتسخن ظاهر 10 الماء للمختفض وباطنه ، بل يجب ان يبرد باطنه ويتسخن ظاهره لبرود الحرارة من الباطن الى الظاهر .

قوله، وظن بعض الناس .

- اقول: هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار . وزعم بعض الاوائل القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة صور ان الاستحالة فى الكيف 15 بقاء الحقيقة النوعية محال ، فالمجاورة للنار ليست عندها ولا موجبة السخونة ، بل المسخن بالنار غشيت فيه اجزاء نارية داخلية وبها الحرارة ، لا ان الحرارة حصلت فى المسخن ؛ والبرودة هى الصورة الباقية ، وكذا غير الماء ولو كان التسخين بالفشو لكان المسخن فى مستخضف ، كاوانى الحديد والنجاس ايضا تسخن فما تسخن فى اوانى الخزف الكثير المسام على نسبة منع الفشو بحسب قلة مسام 20 الحديد وكثرة مسام الخزف ، والتالى باطل ، اذ مسام الخزف اكثر فوجب ان يكون

^{٥٧٩} م. د. فى الكيف

^{٥٨٠} م. ا. نار

تسخنه اسرع من تسخن الحديد ، وليس كذلك . ولان الظرف المملوه من الماء المدود الرأس كيف يتسخن ؟ وليس للاجزاء النارية الفاشية فيه مكان يفسوا فيه ويصم اجزاء الماء بحيث لا يدرك هناك الا الحرارة ولم يخرج شئ من الظرف لتسكن دخول الفاشى ومع ذلك فطبع الماء انما هو اطفاء للحرارة ، فكيف لم يطف ما يضاده من الاجزاء النارية الحارة الفاشية فيه لبرودته ورطوبته ؟ ثم لو كان التأثير بالفسو لم يكن الجمد مرادا لما فوقه ، اذ النار من الاجزاء الجليدية لا يصعد الى فوق ، كبرد الماء ، فان من طبعها النزول ؛ وللحرارة سبب ثالث ، وهو الشعاع ، وقد سر الكلام فيه .

قوله : وهذه القوايس .

- 10 اقول : يريد بالقوايس «العناصر الثلاثة» ، وهى الارض . والماء . والهواء . مع ان الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رايه . فانه اثبت ان النار ليست عنصرا للمستزجات . فاذا امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الاشعة فيها او انفعالها عنها بالحركات الدورية وتم الفعل والانفعال المزاجى بينها ، حصل منها المواليد الثلاثة . وهى المعادن والنبات والحيوان . ولم يذكر الآثار العلوية لانه ليس فيها فعل وانفعال مزاجى . وقد تقدم الكلام عليها وكلامه الآن فى المزاج .

15

قوله : والمزاج هو الكيفية المتوسطة .

- اقول : الكيفية هى هيئة قارة لا يحوج تصويرها الى أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار تجرية ، فيخرج بالهيئة النجوهى ؛ وبالتارة الحركة ؛ ونقولنا لا يحوج تصويرها الى أمر خارج عنها الاضافة ؛ وبالباقى الوضع والكم ؛ ومعنى كون المزاج كيفية متوسطة ان الكيفية تسخن بالنسبة الى الباردة وتستهرد بالنسبة الى الحار . وذكر فى «الاشارات» متوسطة توسطا مأ وهو قيد يفتقر اليه . فان للحار اذا كان فى المحتزج عشرة اجزاء ، وللبارد خمسة اجزاء . فالكيفية المزاجية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسب الثلث والثلثين ،

20

فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الاطلاق بل توسطاً مآ .
قوله: حصلت من كفيات متضادة .

- «اقول»: معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة، انما حصلت من كفيات البسائط المتضادة، فالتضاد صفة الكيفيات وهو تضاد بالذات بين الكيفيات الاول المحسوسة ويجب ان تكون الاجسام المنتزجة مجتمعة ومتصرفة الاجزاء، اذ لولا 5 الاجتماع لم يحصل منها مركب؛ ولولا تصغر الاجزاء لم يحصل التفاعل الموجب للامتزاج؛ ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيباً لا مزاجاً اذ الفرق بين الامتزاج والتركيب انما هو التفاعل الذي لا يحصل الا بالتماس الحاصل بالسطوح انتهى كلما كانت اكثر كان التماس والتفاعل اكثر وتكثر السطوح بكثرة الاجزاء؛ والتفاعل قد يكون بالصورة النوعية؛ فتكسر صورة هذا العنصر سورة كيفية العنصر 10 الآخر، وكذا الصورة النوعية التي للآخر تكسر سورة كيفية هذا؛ وقد يكون بالكيفية . فتكون الكيفية التي لهذا تؤثر في الكيفية التي لذلك، والتي لذلك في الكيفية التي لهذا حتى لا يكون الشئ الواحد عند مقهوريته قاهراً ومكسوراً كاسراً . وقوله «متشابه في جميع الاجزاء»، معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة لا 15 تختلف في جميع اجزاء الممتزج، حتى تكون سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الآخر ويرودته من برودته؛ وكذا رطوبته ويهوسه؛ واذا كانت الكيفية المزاجية غير متشابهة في جميع اجزاء الممتزج كان ذلك تركيباً لا مزاجاً . وهذا التعريف يتناول المزاج الاول . والثاني: فان المزاج الاول هو المركب من العناصر الاربعة ولا يكون الا طبيعياً؛ واما المزاج الثاني والثالث، فصاعداً فقد يكون 20 طبيعياً، كمزاج الانسان المركب من اعضائه الآلية وغيرها، وكل منها مركب من الاعضاء المتشابهة، كاللحم والعظم والعصب، وهي مركبة من الاخلات المركبة من الاغذية المركبة من العناصر، وهي المزاج الاول وما عداها . فامزجة ثانية طبيعية، والمزاج الثاني صناعى، كالسكنجبين .

قوله: وإذا علمت ان الصور التي فرضوها .

- اقول: قد عرفت ان الشيخ، فيما مرّ، ابطال الصور النوعية والجسمية
 الجوهرين اللذين اثبتهما المشاؤون. فلا يكون الفعل بالصور الجوهرية الطبيعية،
 كما هو رأى المعلم الاول واتباعه. بل الحق ان الفعل والانفعال لا يكونان الا
 بالكيفيات الاربع التي تشد وتضعف بالمزاج، وإذا بطلت الصورة الطبيعية بطل ما
 5 يقوله جماعة المشائين ان صور العناصر باقية في الممتزج والا كان فسادا لا
 مزاجا. واما حاصل الفرق بين المزاج والفساد، على رأى المبطلين للصور، ان
 الفساد تبدل البسيط وانتلابها؛ واما المزاج فانه توسط مجتمعات لا غير. ومذهب
 الاوائل من الحكماء العظاماء ان الجواهر الجسمية انما تختلف بالاعراض دون
 10 الفصول الجوهرية، كما يقوله اتباع المشائين. ويحصل من هذه المركبات المزاجية
 المواليده الثلاثة: الحيوان، والنبات، والمعادن. والبرازخ المعدنية الشريفة، وهي
 الحاصل من العقول الفاضلة يحصل فيها نور اشراقى ويصيص نورانى وقوة وثبات
 يشبه بذلك الاجرام الفلكية المحكمة والثابتة والانوار الفاضلة، كالهياوت والزجرجد
 والزمررد والبلخج والذهب والفضة، وغيرها من الجواهر الشريفة. وكذلك تعبر
 15 محبرة للنفس الناطقة مفرحة لها فيها عز وشرف لمن كانت عنده لاجل كمال
 ثباتها ولما فيها من الانوار المناسبة للمحبة، اعنى البصيص النورى والبريق
 الاشراقى، ولما كان القالب على اكثر المولدات الجوهر الارضى لافتقارها الى حفظ
 الاشكال والقوى كان النور المجرد القاهرة الذى هو رب نوع الارض المسمى عند
 الفرس «اسفندارمذ» كثير العناية بالارض؛ ولما كان صنمه الارضى منفعلا عن
 20 جميع المجردات والاجسام لنزول رتبته عن مراتب باقى الانوار المجردة القاهرة كان
 حصة «كدبانوئية اسفندارمذ» وتديره عن كل صاحب صنم، انما هو حصة الاناث
 فكما ان صنمه اسفندارمذ هو الارضى منفصل عن الجميع وجب ان يكون
 اسفندارمذ منفعلا عن جميع الانوار القاهرة، كانفعال الاناث عن جميع الذكور.

وطبيعة كل شئ اذا اخذت غير الكيفيات الاول المحسوسة ، فهي عبارة عن النور
المجرد القاهر رب النوع الذى يكون ذلك الشئ منه على ما عرفت . ^{٨٨١} ^{٨٨٢}
صاحب اخوان الصفا الطبايع «الملائكة» المدبرة للعالم ^{٨٨١} . وارسطوطاليس يقول ان
الطبيعة مبدأ اول للحركة ما هي فيه وسكونه بالذات ؛ وقد عرفت فائدة قيوده فيما
سلف ؛ وزعم يحيى التحوى ان هذا ليس بجهد اذ لا يدل على الطبيعة . بل على
فعل الطبيعة ^{٨٨٢} . فالحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام ؛ لتعصية تفعل
فيها التصوير والتشليق وهي المدبر لها وهي مبدأ الحركة وسكونها بالذات وهي
تفعل لفاية ما اذا بلغها أسسكت ؛ ولما كان اكمل الامزجة واتمها هو مزاج الانسان
هو خلاصة الامزجة واعدها . فلذلك استدعى من النور القاهر الواهب الصور
كما لا هو النفس الناطقة المجردة . فان الانوار القاهرة لما امتنع عليها التفسير
والتبديل اذ تهرها لا يكون لتفسير القابل ، اذ لا قابل لها فتفهرها انما يكون
لتفسير الفاعل لها وهو نور الانوار المستحيل عليه ذلك وعليها ، فاذا حصل منها شئ
بعد ان لم يكن ، فهلزم ان يكون ذلك الاستعداد القابل المتجدد بسبب تجدد
الحركات ؛ فللكمة الدائمة لا لتغير الفاعل ؛ ويجوز ان يكون الفاعل تاما في
الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل ، فيقدر ما يحصل في الشئ من
الاستعداد المتبدل يقبل من الصور وهيآت التي ذكرنا في النسب العقلية الموجودة
في الانوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة في الانوار الكوكبية الوضعية التي
للتوابت ما يلقى باستعداد ذلك القابل مع مساوئة السياوات في ذلك . ويحصل من
بعض الانوار القاهرة الفاضلة ، وهو صاحب طلسم النوع الناطق ، وهو الانسان ، وهو
نور مجرد عقل قريب من النور الاول ، وهو عظيم من عظماء رؤساء الملوكوت
الاعلى ؛ وروئبخش ، روح القدس ، جبرئيل ، واهب العلم والتأييد ، معطى النعمة

^{٨٨١} ينظر اذ صاحب اخوان الصفا مؤلفين كتاب جامع علوم قرن ٩ هجري ست . م . ر . ك . د .

^{٨٨٢} «بعض يسمى ان ثلاثة قرن ٩ هجري و يسمى ان اساطير بر نصر فارابي است ؛ برأى اطلاع اذ

منح نقل قول مذكور در متن بالا از ارسطو در باب مسئله حرکت و مبدأ اول . و . ك . د .

والفضيلة التامة على مزاج الإنسان الاعدل الاتم نور مجرد عقلي ، وهو النفس الناطقة المنصرفة في الابدان البشرية والمدير للصياحي الانسية «اسفهيك الناسوت» ، وهو الذي يشير الى نفسه بالانانية افلح من كملّه ونزّهه عن الميل الى الجانب الادنى وغاب من ضيعه ودنس به الجهل والميل الى اللذات البدنية والراحات الجسمانية .

قوله: وليس هذا النور موجودا قبل البدن . 5

اقول: ليست النفس الناطقة الانسانية موجودة قبل وجود البدن وحدوثه .
اذا لكل واحد من الاشخاص ذات مدركة نورية تعلم نفسها وجميع احوالها الخفية على غيرها من النفوس . ويلزم من ذلك ان لا تكون النفس واحدة بالعدد مدبر جميع الابدان ، اذا لو كان كذلك لكان ما ادركه زيد . ادركه جميع اشخاص الانسان . والثاني باطل فكذا المقدم . ووجه اللزوم ان المدرك المنفرد في الانسان 10 ليس الا النفس الناطقة . فمتى كانت واحدة بالعدد لزم ان ما يدركه واحد . يدركه الكل . ويطلق الثاني ظاهر . اذا ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية ليس مدركا لغيره ، فالنفوس اذن كثيرة بالعدد واحدة بالنوع .

قوله: فقبل البدن .

اقول: لما فرغ من بيان ان النفوس كثيرة شرع الآن في بيان انها حادثة 15 بحدوث البدن غير قديمة ، فقال انها لو كانت قديمة موجودة قبل الابدان فاما ان تكون: واحدة او كثيرة . والثاني باطل فالمقدم مثله . والليزوم بين اذ كل ما له ذات موجودة . فيالضرورة اما ان يكون واحدا . او كثيرا . وبيان بطلان الثاني . اما القسم الاول منه وهي الواحدة ، انها لو كانت قبل التعلق بالابدان واحدة فيحد التعلق ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق . كان كما ذكرنا ما يكون مدركا لواحد من 20 الناس مدركا للكل ، وليس كذلك . وان انقسمت وتجزئت وصارت متعددة عند التعلق البدني كانت متقدرة ، فتكون جسما ، اذ التجزى انسا هو من خواص الابدان . وهي مجردة عن المواد لا يمكن تمدها بعد الوحدة ، وليست قبل التعلق

البدني كثيرة ايضا . اذ كل كثرة لا بد لها من مميز لا يجوز ان يكون ذلك المميز نفس ماهيتها لتساوي النفوس في تمام الماهية ولا داخلا فيها ، لانها بسيطة لا جزء لها ولا خارجا عنها ، اذ لو كان الخارج المميز لازما للماهية كان متفقا في الكل ، وحينئذ يستتبع تميزه لغيره ؛ وان كان مفارقا فهو غير موجود للنفوس المجردة قبل التعلق . اذ العوارض المفارقة انما تكون في المواد والنفس لا مادة لها 5 غير البدن ولا بدن لها قبل البدن . وانما قلنا ان العوارض انما تكون بسبب المواد لان العرض المفارق لا يخصه الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه . فالتخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة توجب اختصاص ذلك المرض به ولا يمكن ان يتأخر النفوس قبل التعلق البدني بعضها عن بعض . لشدة التورية وضعفها . لانها غير متناهية وشدة توريثها متناهية ، اذ فوقها الانوار 10 المجردة وهي اشد نورية منها . فاذا تناهت الشدة ولم تتناهى النفوس لزم ان يكون لكل رتبة من الشدة غير المتناهية حينئذ لا يمكن التمييز بينها ؛ صلا . قلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق والتصرف في الابدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن .

قال الشيخ ،

(212) طريق آخر : ان كانت موجودة قبل الصياصى ، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تفهر فيه ، فتكون كاملة ، فتصرفها في الصهيبة يقع ضايعا . ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصهيبة ، والاتفاقات ، اعنى الوجوب بالحركات ، انما هو في عالم الصياصى . فيستمد 20 الصهيبة لنور ما بالحركات . وليس في عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف . وما يقال «ان المتصرفات يسمح لها حال موجب لسقوطها عن مرتبتها» كلام باطل ، اذ لا تجدد فيها ليس في عالم الحركات والتغيرات على ما علمت .
نقول : هذه حجة ثانية على ان النفوس ليست قديمة موجودة قبل الابدان .

فهرهاته انها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مجردة عن المادة بالكلية، فليس بينها وبين المبادئ العقلية والانوار القدسية حجاب، لان الحجب انما تكون من توابع التعلق البدني، وفرضناها مجردة بالكلية عن جميع الملايق، فيجب انتقاشها بالكمال الخاص بها دائما اذ لا حجاب ولا شاغل يمنعها عن عالم النور البحت. ولا اتفاق ولا تفرق في ذلك العالم العقل، فتكون كاملة في ذلك العالم فتصرفها في 5 الابدان بعد ذلك يكون ضائعا والعناية الازلية تأتي ذلك. ثم لو كانت موجودة قبل البدن، فلا اولوية لتخصص بعض الابدان ببعض النفوس دون البعض الآخر بحسب الماهية، واما الوجوب بالحركات، فلا يكون الا في عالم الاجسام، فان البدن يستعد بالحركات الفلكية. وذلك لا يمكن وجوده في عالم الانوار المجردة المحضة الذي لا اتفاق فيه ولا تخصص، والذي قاله بعض الحكماء ان المجردات ربما سنج 10 لها حال يقتضي هبوطها عن مراتبها، فحينئذ تتعلق بالابدان، فكلام فاسد. فانه انما يهبط لتجدد يوجب ذلك ولا تجدد في عالم الانوار المجردة كما يكون في عالم الحركات والاتفاقات.

قال الشيخ:

(213) حجة أخرى: هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن، فنقول، 15 ان كان منها ما لا يتصرف اصلا، فليس بمدبر، ووجوده معطل؛ وان لم يكن فيها^{٥٨٢} ما لا يتصرف، كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي نورا مدبرا؛ وكان الوقت قد وقع في الازل^{٥٨١}، فكان ما بقي في العالم نور مدبر، وهو محال. اقول: لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان غير متصرف فيها ولا^{٥٨٣}

^{٥٨٢} يش: ش؛ ط: منها، ح: ا فيها

^{٥٨٤} يش: ش؛ ط: الازل، ح: الازل

^{٥٨٥} ح: فلا

مدبرة لها اصلا لكائنات معطلة في الازل، ولا محط في العالم. فان الانفعال الالهي
الصادرة عنها بواسطة الانوار العقلية والحركات الفلكية انما توجد لنمايات عقلية
فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال. ولما كانت الغاية
في ايجاد النفوس ووصلها الى كمالاتها، اعنى التجرد المحض، بواسطة تدبير
الابدان وهى غير مدبرة اصلا، فيكون حيثث وجودها معطلا: وان كان الكل
متصرفا في الابدان، فبالضرورة يأتى وقت يقع فيه الكل، فلا يبقى في العالم نور
مدبر لبدن، وهو محال.

قال الشيخ:

(214) طريق آخر: واذا علمت انه لا نهاية للحوادث^{٥٨٦} واستحالة النقل الى

- الناسوت، ولر^{٥٨٧} كانت النفوس غير حادثة، لكائنات غير متناهية؛ فاستدعت جهات
غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

اقول: قد ظهر لك ان وجود المبدأ الاول لا اول له، فلو كانت النفوس
قديمة متقدمة على الابدان لزم ان تكون غير متناهية، فتفتقر الى جهات غير
متناهية ويعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في عالم
العقل علل ومعلولات لا تنهاى مجتمعة، وهو محال. وذهب افلاطون الى ان
النفوس قديمة لان علل النفس ان كانت موجودة قبل البدن بتمامها، فيجب ان
توجد قبل البدن؛ وان كانت غير موجودة بتمامها قبل البدن، فتوقف وجودها
على البدن لانه محل تصرفها، فيجب بطلانها عند بطلان البدن، اذ هو جزء علل
او شرط علل والبرهان قد قام على بقائها وبقاء علتها الفياضة. فلذلك يجب
وجودها قبل البدن وحيثث لا يكون البدن علل لوجود النفس، بل شرط لتصرفها،
فيكون كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس اليه بالخاصية او

^{٥٨٦} يش: ش: ط: المراد: س: للحوادث

^{٥٨٧} ط: غلر: س: ولر

البدن إليها ، كالمغناطيس والحديد ، وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما وهو موافق لارباب الشرايع وبعض المشايخ . وقد قال ، صل الله عليه وسلم ، «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام» ؛ وقوله «الارواح جنود مجندة» ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» ؛ ويظهر بما سلف من القواعد وبما سياتى تحقيق هذا ، ان شاء الله تعالى^{٥٨٨} .

قال الشيخ :

فصل

«فى الحواس الخمس الظاهرة»

10 (215) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر . ومحسوسات البصر اشرف ، فانها هى الانوار من الكواكب وغيرها ، ولكن اللمس اهم للحيوان ، والاهم غير الاشرف . والمسموعات الطيف من وجه آخر .

اقول : الحواس تنقسم الى ظاهرة وباطنة ؛ فالظاهرة خمسة :

15 الاول ، اللمس ؛ وهو اهم الحواس . فلا يبقى الحيوان بدونها ، فيقرب به من المنافع وتجنب من المضار . ولا يختص اللمس بعض معين ، كباقي^{٥٨٩} الحواس ، بل هو مبثوث فى جميع البدن . وادراك القوة الالسة للكيفيات انما هو يحصل بالماسة والواسطة المؤدية للكيفيات الملموسة يجب خلوها عنها ، اذ المشاهدة لا يحصل منها الانفعال والشعور . والآلة المؤدية للملموس لما لم تخل عن الاربع فلا بد من ادراكها للاطراف بالتوسط المزاجى ، فكلما قربت الآلة من الاعتدال كانت الطيف واتم فى ادراك الملموسات ، فتدرك الكيفيات الاولى والاربعة : الثقل والخفة

^{٥٨٨} س : - ان شاء الله تعالى

^{٥٨٩} ل : كما لى

والملاسة والغشونة . واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة ، فالاحساس بها تبع للكيفيات . والقلب اقوى الاعضاء هنا ، لانه مبتدأ له فوحس بنفسه ولا يحصل في قوة من القوى صمدية محبوبة او مكروهة الا وتتفعل الروح عنها ويتغير مزاجه ، فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذّ والا تألم . والمحسوسات اللسسية هي اقوى اللذات والآلام البدنية .

5

القوة الثانية ، الذوق ، وهي تلو اللبس في المنفعة وهو مفتقر الى الملاسة ، كاللمس الا ان نفس ملاسة الحار تؤدي الحرارة ولا تكفي في الطعم دون متوسطة تقبل الطعم وتخلو عنه ، وهي الرطوبة اللعابية العذبة فان خالطها طعم آخر شأن ذلك طعم الوارد وليس تكيف الرطوبة بالطعم الوارد بما تتقال الطعم اليها فان الاعراض لا تتقل بل تتخالط ذي الطعم بعد الرطوبة لانفاضة الطعم عليها من العقل والطعم تسعة ، اذ الفاعل لها اما حرارة او برودة او متوسط . والقابل للطعم اما لطيف ، او كثيف ، او معتدل . فان علمت الحرارة في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة ؛ وان علمت البرودة في الكثيف حدثت المفروضة ، وفي اللطيف الحموضة ، وفي المعتدل القبض ؛ واذا عمل المعتدل في الكيف حديث الحرارة وفي اللطيف الدسومة ، وفي المعتدل التفاهة . والذوق اهم الحواس بعد اللمس ، لان الغذاء انما هو يدل ما يتحلل فلولاً قوة الذوق لم يتناول غذا فيؤدي الى هلاك الحيوان . والذوق قوة منتبهة في العصب المنفوش على جرم اللسان يدرك بها الطعم بواسطة الرطوبة التي لا طعم لها .

15

القوة الثالثة ، الشم ؛ وهي قوة مبدعة في وايدنى مقدم الدماغ ويدرك بها الروايح بواسطة جسم لا رايحة له ، كالهواء والماء الحاملين للروايح ، وفساد مزاج الزايدتين الموجب لذهاب الشم يدل على انهما محل لقوة الشم . وقيل ان ادراك الرائحة يتحلل اجزاء الجسم ذي الرائحة فيتجزى ويخالط الهواء ويصل الى الشم ، اذ لو لم يتحلل منه شئ كما كانت الحرارة وما يهيجها من ذلك ويتهجر بها يذكى

20

الروائح . واجيب بان الروائح الواصلة الى المجالس النسيحة لو كانت بالتحلل لبعض الجسم ذو الرائحة وكيف تنتشر من المسك اليسير من الأبخرة المتحللة في الزمان القصير ما ملأ الامكنة العظيمة .

وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم لاستحالة الهواء المتوسط وانفصاله من الرائحة دون تخلل شئ ولولا ذلك لم تنتشر الروائح في المواضع النسيحة في زمان 5 قصير . وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم بفعل الجسم ذي الرائحة في الجسم الذي لا رائحة له دون فعله في الجسم المتوسط بينهما ، بل المتوسط يمكن من فعل احدهما في الآخر ، والا فكيف يمكن ان يتخلل من ذي الرائحة اجزاء تسافر مائة فرسخ او اكثر .

وقد حكى ارسطوطاليس ان الرخم سافرت لروائح الجيف اتي يونان من 10 مسيرة ايام . والصواب ان الشموم قد يكون نفس البخار المتحلل ، كالعود المحترق ، وقد يكون نفس الهواء الذي استحال من ذي الرائحة كروائح المسك والاستحالة لها مدخل في الادراك الا اذا افتتنا الكافور بالتبخير انتشرت رائحة ووصلت الى حد معين وعند نقله من مكان الى مكان دون تبخير تبلغ رائحته اضعاف ما وصل اليه التبخير ، ولولا ان الهواء استحال لم يكن كذلك ، ويجوز ان يكون الناقل للروائح الى 15 الرخم الرياح القوية او ان الرخم ادركت الجيف من الجو العالي بالبحر .

القوة الرابعة ، السمع : وهو قوة مودعة في المصّب المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع؛ وماهية الصوت ، وهي الكيفية المدركة بحس السمع ، غنية لظهورها وبسبب تموج الهواء لا بحركة انتقالية بل حالة شبيهة بتموج الماء الحادث بصدم بعد صدم 20 وسكون بعد سكون ، ويحصل التمرّج اما من مس عنيف ، وهو القرع ؛ او من تفريق وهو القلق ؛ وانما قيد المس بالعنيف لان الصوت المقروع ولا يظهر له صوت ، وكذا قلع الخشب المفروزة في قطن والقرع والقلق يقتضيان التمرّج لانهما يلجئان

- الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة القرع او التلويح الهواء بين الجسمين المنفصلين
 يعنف على كيفية منحصرة، فيحدث الصوت على كيفية مخصوصة ويسمع عند
 وصول التمرج الى الصماخ لاختلاف وصول الاصوات اليه بحسب اختلاف هبوب
 الرياح، ولان التشكل من طرف انبوية موضوعة على اذن انسان لا يسمعه. ثم
 الوصول لا يكون دفعة، فاننا نرى ضربة المول من الهد في آن ولا يسمع الصوت
 الا بعد زمان، وقيل يانه يقتضى ان لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام لها.
 وان كانت فلا تبتى تقطيعات الحروف واشكالها ولان الحامل لها ان كان مجموع
 الهواء فان تأدى الى واحد فلا يسمع غيره، اذ الصوت ما وصل دفعة الا اليه او
 كان الحامل كل جزء منه لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الاجزاء الكثيرة
 الى صماخه. وجوابه: ان الجدار ان خلا عن المنافذ بالكيفية اشغال السماع
 والحروف تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه^{٥٩٠} وحيث لا يكون التمرج الفاعل
 للحروف محيطا بكل اجزاء الهواء دون اجزائه. بل الحق ان كل جزء منه يتشكل
 بحروف الصوت فأي جزء من تمرج الهواء وصل الى الصماخ دفعة حصل الشمور
 بالكيفية، وليس الصوت نفس القرع والقلع لا مكان تعقل الصوت بدونهما ولبقائه
 بعد الفراغ عنهما ولا دراكهما بالبصر دون الصوت. وليس الصوت نفس الحركة
 المتموجة لا مكان تعقل الصوت بدونهما، بل الصوت امر عارض للحركة الفرعية او
 العقلية فاذا انتهت التمرجات الهوائية والمائية الى الصماخ، ونى تجويفه هواء راكد
 مويجه وشكلته بشكل نفسها: ثم وقع على جلده ممدودة على الصلبة المقودة.
 كسد الجلد على الطبل، فيحصل الشمور. واذا لم يكن القرع والقلع داخليين في
 ماهية الصوت، فتكون اسبابا مادية وقاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب المختم
 والمشكل للصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين، وكذا الشم والذوق
 وغيرهما.

- القوة الخاصة، البصر؛ قد مرّ أن الرؤية ليست بخروج الشعاع من العين لا يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المثبتة في الرطوبة الجليدية ولا في العصيتين المجوفتين ولا باستدلال، بل الرؤية بمقاومة المستمر للعصر الباصر، اعنى العين التى فيها رطوبة صافية شفافة صافية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم اشراقى حضورى على ذلك المصّر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة.
- 5 والسبب فى رؤية الواحد اثنان على رأى اصحاب الشعاع، انكسار اوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الواحد كائنين متباينين. وعلى رأى اصحاب الانطباع فسيبه انتقال الآلة المؤدية للشيخ الذى فى الرطوبة الى ملتقى العصيتين المجوفتين، فلا يتأدى الشيخان الى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهى كل منهما الى جزء
- 10 من الروح الباصر، فحينئذ ينطبع من كل شيخ خيال واعتبر بلمس حصص باصبعين متلويتين اوان الحركة الروح يوجب ارتسام الشيخ فيه قبل التقاطع، فيرى لذلك شبحين كما يرتسم من الشمس شيخ فى الماء الراكد مرة واحدة وفى التلويح مرارا كثيرة. والملة فى رؤية الابد اصفر والاقرى اكبر على قاعدة الانطباع، ان الابد ينطبع فى جزء اصفر والاقرى فى جزء اكبر، فاذا توهمنا خروج خطوط شعاعية
- 15 من الجليدية الى المصّر على هيئة مخروط مبداء الجليدية دائرة صغيرة على قدرها ومنتهاه المصّر؛ وتلك الخطوط على هيئة مثلثات متسعة الاسافل ضيقة الاعالى، فكلما اقرب المصّر عظمت الزوايا التى عند البصر فيرى المصّر كذلك، وكلما بعد استدق المخروط فتضيق الزوايا مع دائرة المخروط التى عند البصر، فيرى المصّر صغيرا ويزداد الصغر بازدياد البعد الى ان تمحى الصورة بالكلية، كما هو
- 20 عند البعد المفرط؛ ولما كانت محسوسات البصر هي الاضواء والانوار من الكواكب وغيرها والالوان، فهي اشرف من سائر المحسوسات، الا ان اللمس للحيوانات، لما كان اهم من غيره لما عرفته. والاهم غير الاشرف. والمسموعات الطيف من المبصرات من وجه آخر، فان الاصوات الموسيقية المألوفة تشوق النفس الى

وطنها الاصل وعالمها العقل وترفعها عن الامور الدنيوية الى الامور العلية وتشوق الى الكمالات العقلية والعملية . وكان لمناصرة الموسيقى عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما من الامم خطب عظيم وعناية كثيرة .

قال الشيخ؛

فصل

«فى بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا فى البدن»

(216) واذا علمت ان النور فياض لذاته . وان له فى جوهره محبة لسنخه وقهرا على ما تحته . فيلزم من النور الاسفهبذ فى الصياصى الفاسقة بسبب قهره قوة غضبية . وتوسط محبته قوة شهوانية . وكما ان النور الاسفهبذ يشاهد صورا برزخية . فيعقلها ويجعلها صورا عامة ثورية تليق بجوهره . كمن شاهد زيدا وعمرا وأخذ منهما للنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما . يلزمه^{٥٩٩} فى صهيته قوة غاذية تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المختذى ؛ ولولا هذه لتعطل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده . وكما ان فى سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر . فيحصل منه فى صهيته قوة توجبه صهيته أخرى ذات نور . وهى المؤكدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه دائما فتقطع 15 قدرا من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر . وكما من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيئات الثورية ويخرج من القوة الى الفعل . فيحصل منه للوصية قوة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لائقه وهى النامية . ثم تستخدم الناذية جاذبة ثانيا بالمدد . وماسكة تحفظه ليتصرف المتصرف . وهاضمة تهيجته وتعدّه 20 للتصرف . ودافعة لما لا تقبل المشاهدة .

(217) وهذه القوى فروع النور الاسفهبذ فى صهيته . والصهيته صنم

^{٥٩٩} هـ: ش؛ ط؛ يلزم. س؛ يلزمه

للنور الاسفهيذ ، فتحصل هذه القوى منه باعتباريات فيه وشركة احوال اليرازخ .
ويدل على تفايرها وجود بعضها قبل بعض او بعد بعض ، واختلاف الآثار واختلال
بعضها عند كمال بعض . والانسان يستوفى^{٩٢} قوى الحيوان والنبات .

اقول: قد عرفت غير مرة ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف الا

- بالمعارض ، وانه نفس الظهور المحض والاشراق الصرف ، وانه لذاته يقتضى الفيض لا
لامر خارج عن ذاته . وعرفت ايضا ان النور له فى ذاته وجوهه محبة لاصله
وسنخه الذى هو فوقه ، وان له قهرا واستيلاء لفرعه ومعلوله الذى تحته . واذا كان
ذلك فى العالم الاكبر فيلزم مثله فى العالم الاصغر الذى هو الانسان فان النور
الاسفهيذ ، اعنى النفس الناطقة ، يلزم ان يفيض فيه فى الصياصى الفاسقة ، وهى
الاهذان الظلمانية ، بسبب قهره على ما تحته من البدن وقواء المظلمة قوة غضبية
تهرب بها عن المضار . وكذلك يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب
بها الملانم . فان القوى الحيوانية تنقسم الى: مدركة اما بالحراس الظاهرة او
الباطنة ؛ والى محركة . وتنقسم الى محركة على انها باعثة ، والى محركة على انها
فاعلة . فالمحركة الفاعلة هى القوة المثبثة فى الاعصاب والمضلات من شأنها ان
تشج المضلات لجذب الاوتار والرباطات وارخانها وتدهدها . واما القوة الباعثة ،
فهى القوة الشوقية المنفعلة عن عقل او تخيل او حس والشوق غير الادراك . فاننا
قد ندرك شيئا ولا نشاق اليه . والشوق قد يكون ضعيفا ، وقد يكون قويا يوجب
الاجماع وهو مناير للشوق ، اذ قد يشتد الشوق الى شئ ولا يجمع على الحركة
اليه . فاذا حصل الاجماع اطاعت القوى المحركة المشنجة للفضل والمرسلة لها .
والقوى المحركة ليست نفس الاجماع والشوق ، اذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون
الشوق والاجماع الذى هو عدم جازم بعد التردد فى الشرك والفعل وهو المُسسى
«ارادة» و «كراهة» ، والقوة الشوقية ان كانت حاملة للحيوان على طلب الملانم فهى

- «الشهوانية»؛ وأن حملت على طلب الغلبة ودفع ما لا يلائم فهي «الغضبية». ولما كان النور الاسفهبذ الناطق يشاهد صوراً جسمانية برزخية فيعقلها بان يجرده صورها عن موادها الظلمانية ويجعلها صوراً عقلية محضة عامة نورية تليق بجوهر النفس الناطقة الذي هو محل لتلك الصور العقلية المجردة عن المواد. وحينئذ يلزم ان يكون جوهر النفس نوراً عاماً مجرداً غير متقدر يناسب الصور المجردة العامة 5 النورية، كما اذا شاهدنا زهداً وعمراً وغيرهما من الاشخاص، فاخذنا منهما للانسانية صورة مجردة عامة تعمل على زيد وعمرو وغيرهما من الاشخاص الانسانية. فيلزم ان يكون في بدنه وصيسته قوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهي التي تحيل الاغذية المختلفة الجواهر كلها الى شبيه جوهر المختذى، ولولا وجود هذه القوة في الحيوان لتحلل بدنه لعدم بدل ما يتحلل فما كان يستمر وجوده. ثم لما كان في سنج النور التام واصله ان يكون مبدأ لنور آخر، كالانوار المجردة القاهرة، فان بعضها مبدأ لبعض كما عرفت. فيلزم ان يكون في صهيبة النور الاسفهبذ وبدنه قوة تقتضى وجود صهيبة أخرى ذات نور مجرد يتعلق بها وتسمى «قوة مولدة»، وهي التي بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصية فتقطع قدراً من المادة التي هي خلاصة الاخلاص فتجعله مبدأ لشخص آخر ولما كان في سنج 15 النور الاسفهبذ واصله ان يزداد بالانوار السانخة المرضية يستكمل بالهيآت النورية الفاضلة من الانوار المجردة ويخرج بذلك من حدة القوة الى الفعل، فيجب ان يحصل منه في الصهيبة البهنية قوة توجب الزيادة في الاقطار الثلاثة على النسبة اللاحقة وهي الثامنة.
- واعلم ان النبات والحيوان يشتركان في المختذى والنمو والتولد. وقيل ان هذه القوى الثلاث هي النفس النهائية، وقيل انها صورة هي مبدأ لهذه القوى الثلاث ويدل على انها غير الجسمية وغير الصورة النوعية وعدم عمومها فيها. فالقوى انما تحصل لصورة خاصة تتبع الاجسام المزاجية، فالمزاج معد لحصول الصور. وعلة 20

- احتياج النبات والحيوان الى القوى الثلاث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار انما يكون على التدرج ، فيفتقر الى النامية وهي الموصلة الى الكمال المقدارى . وباعتبار التحلل فيها مفتقر الى الغازية لتخلف بدل التحلل وباعتبار فسادها يفتقر الى المولدة الحافظة للانواع بالتعاقب . والافعال الغازية ثلاثة: احالة الغذاء الى احوال مختلفة ، فتجعله خلطا ؛ ثم تجعله شبيها بجواهر المتغذى من الاعضاء ثم تجعل الشبه ملصقا بالعضر بدل ما تحلل ، فالغازية قوة تصرف فى مادة الغذاء لتجعله الى شبه جواهر المتغذى . القوة الثانية: النامية ، وهي التى توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث على التناسب الطبيعى لتبلغ كمال النشو ، فيخرج بقولنا توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث الزيادات الصناعية فانه اذا أخذ قدرا من الجسم وزيد فى جهته نقص من الاخرى ويخرج بالتناسب الطبيعى زيادات الورم وليبلغ الى كمال النشو عن السن الذى هو زيادة فى اجزاء المتغذى لا على نسبة محفوظة فى الاقطار البالغ بها غاية النشو ، والسمن ربما كان مع فناء النسو ، كما فى الشبع ، وانما يكون النسر بسداخلة الوارد على البدن ونفوذه فى خلل الجسم بالدفاع ما يرد عليه على التناسب . والفرق بين الغازية والنامية ان الغازية توجب احالة الغذاء الى شبه جواهر المتغذى يدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الاقطار الثلاث على التناسب فهو زرع الغذاء على خلاف فعل الغازية فيستلب جانباً من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده فى جهة أخرى مستخدمة فى هذا الفعل للغازية ؛ ولو كانت الغازية وحدها تشوب فى هذا الفعل القوة الثابتة المولدة ؛ وفعلها الاول تخليق البذور وتطعيمها وتشكيلها ؛ وفعلها الثانى افادة اجزاء البذور هيآت تناسبها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة 20 وهي تجذب بالدم من المروق الى النثيين ، فيتغير فيها تغيراً يستعد لقبول صورة النطفة ؛ وكذا الحال فى جميع البذور وذلك بعد تعفنها والمقونة عليها مدار الكون والفساد وتخدم الغازية اربع قوى جاذبة توجد فى جميع الاعضاء ، فالمعدة تجذب

- الطعام من القم اليها بالقوة الجاذبة اذ ليست حركة الطعام ارادية لعدمها فيه ولا طبيعة والا لم يمكن المنكوس البالغ فهي قسرية تجذب القوة الجاذبة من المعدة، وكذلك جذب الرحم المتى بهذه القوة وماسكة تمسك الغذاء لتصرف فيه الهاضمة فيقتضى احتواء المعدة على الغذاء من جميع الجوانب دون الفرج، سواء كان الغذاء قليلا او كثيرا الا اذا كانت الماسكة ضعيفة تعجز عن الاحتواء فتحدث القراقرز واذا 5 شرعنا المعدة بعد الاكل وجدناها محتوية على الطعام، وذلك دليل على وجودها؛ والهاضمة هي المحيلة للغذاء والمغيرة له ليصلح ان يكون جزءا من المتغذى فيقبل اثر الغذاء. فاولها الانهضامات فى القم لانضاج الحنطة المضغوطة للدمامل دون المطبوخة؛ وثانيها فى المعدة والامعاء فيصير كماء الكشك السخين؛ وثالثها فى الكبد المشتتة على الغذاء المنهضم فيتميز فيها الاخلاط؛ ورابعها فى العروق 10 فيصير الغذاء فيها شبيها بالمتغذى ودائمة، تدفع ما لا يحتاج اليه العضو ويدل على وجودها مشاهدتنا للامعاء عند التبرز، كانها تريد الخروج لدفع ما فيها؛ والغاذية والنامية يخدمان المولدة فالغاذية تمددها بالغذاء والنامية تخدمها بالتمديدات المشاة وكل هذه القوى فروع للنور الاسفهبذ الناطق فى الصيصة البدنية. والصيصية البدنية سبب للنور الاسفهبذ الناطق كما كان كل نوع صنما 15 لنور عقلى قاهر، فتحصل هذه القوى من هذا النور العقل الاسفهبذى باعتبارات مختلفة فيه مع شركة احوال البرازخ الجسمية. والقوة عندهم هي مبدأ أثر والاجسام والاغراض لا تؤثر الاستقلال بل تعد ولما كانت القوى بأسرها اغراضا فهي تعد القابل لحصول أثر فيه من العقل المثارى. وقد عرفت مما سلف ان المبدأ 20 للمتغذى والنمو والتوليد وسائر القوى ليس أمرا جسمانيا لانه متخلى لا يحفظ شيئا والقوة الواحدة البسطة لا يحصل عنها افعال مختلفة، بل هو أمر عقلى نورى يُسمى «ربّ النوع». وليس فى الصيصية الانسية الاصول هي قوى تجذب فى البدن جذبا او دفعا او نصفا والمبدأ أسر خارج والنفس المتعلقة بالبدن المستمد

لحصول القرى والآثار فيه مدخل ويدل على تفاهير هذه القوى بقاء الناذية والمولدة بعد النامية واختلاف الآثار والناذية هي التي تبقى عمالة ال حلول الاجل ، والانسان لما كان اكمل الموجودات الارضية لا جرم استوفى جميع قوى الاجسام من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات العقلية والنفوس القدسية ، فالانسان نسخة مختصر من العالم الاكبر فيه جميع ما فيه . فاذا عرف الانسان نفسه ويدنه الى ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما .

قال الشيخ:

فصل

«في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني»

- 10 (218) النور الاسنهيذ لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما ، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه «الروح» ، ومنحه التجويف الايسر من القلب . اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه المرازخ العلوية ، وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال ، فان المقتصد الصافي له ذلك ، وغيره من المنصريات يصير مظهرا للمثال بتوسطه . وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور . وفيه^{٩٢} اللطافة والحرارة المناسبة للنور . وفيه الحركة ايضا 15 المناسبة للنور المارض . واذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة ، فثبت نوعه بالمدد . فقد أتى على جميع مناسبات النور . فان الفضاء لم^{٩٤} يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته . ولهذا قصد الى عالم النور البرزخي الذي دامت حركته وقرب منه وعشقه . والحاجز قبل النور الشعاعي وحفظه ، تناسب من هذا الوجه . والمقتصد حفظ الشعاع وصار 20 مظهرا لمثال النور والمستنير ، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه .

^{٩٢} يش: ش ١ ط ١ + ايضا . س : - ايضا

^{٩٤} يش: ش ١ ط ١ + يكن . م : - يكن

(219) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدد في جميع البدن، وهو حامل القوى الثورية ويتصرف النور الاسفهيذ في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانع من التواهر يتعكس منه على هذا الروح. وما به الحس والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان الثوري، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولتناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد روحاً نورانياً، مفرحاً، اعنى من جملة الاغذية وتناسبة النفوس مع النور متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار. والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فان النور^{٥٩٩} الاسفهيذ وان لم يكن مكانياً ولا ذا جهة، الا ان الظلمات التي في صميمته مطبوعة له.

- 10 اقول: النور الاسفهيذ العقل الناطق لما كان مجزئاً عن المواد الجسمانية منزهاً عن الحلول والامكنة غير داخل تحت الزمان، وما هذا شأنه كيف يمكن ان يتصرف في الاجسام الكثيفة المظلمة؟ وكيف يديرها التدبيرات المختلفة؟ وهو نور مجرد محض لا ظلمة فيه من حيث ذاته والاشئ لا يقارن ولا يتصرف فيما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف يناسب الكثيف واللطيف اللطيف. ولما تنفقت النفوس الناطقة بالابدان فلا بد لها من مناسبة معها وليس فيما يشتمل عليه البدن الطيف
- 15 من الروح الحيوانى والنفسانى اللطيف وكثرة ما فيه من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالابدان.

وقد ذكر الشيخ عدة مناسبات للروح الى النور الاسفهيذ فيصدق قوله ان «النور الاسفهيذ لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سموه «الروح»، ومنهجه التجويف الايسر من القلب».

- 20 واعلم ان الروح جرم لطيف حار شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة وتولده ومنهجه من التجويف الايسر من

- القلب، فإن الدم المتجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب يصل فيه الحرارة القلبية ويهضمه ويغيره وحينئذ يتميز البخار الروحي عن ذلك الدم ويسرى إلى التجويف الأيسر وتعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحاً حيوانياً، وهو يضرب إلى شبه الأجرام السماوية للطفه وشفيفه ونورته، ولذلك صار هو المتعلق
- 5 الأول للنور الأسفهبذ العقلي، فهو بطبعه يميل إلى الاضواء ويهوش ويفرح إذا اجسر الانوار ويستوحش من الظلمات، فالانوار تناسبه والظلم تضاده. وتفرح النفوس بالنور يسطاد الحيوانات بالنيران والاضواء في الليالي المظلمة. فإذا زادت الانوار ألقت نفسها إلى الاعداء الذين عندهم الانوار. وحاصل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح المتولد في التجويف الأيسر، وهو المسمى «روحاً حيوانياً»
- 10 والصاعد منه إلى الدماغ في الشرايين المعتدل تبريده عند تروده في تجاويقه لبرد الدماغ، فحينئذ يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة ويسمى حينئذ «روحاً نفسانياً» ومنه يُفاض إلى جميع الاعضاء المدركة والمحركة فيحصل به الحس والحركة وتستمد لقبول القوى البدنية من واجبها والسائر منه إلى الكبد في العودة يُسمى «روحاً طبيعياً» وبه تتم الافعال النباتية. وهذا الروح الحيواني الذي هو
- 15 المتعلق الأول للنور الأسفهبذ الناطق فيه من الاعتدال الحقيقي والبعده عن التضاد ما شابه الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية الحية الدائمة فيه من الاقتصاد والشفيف ما يظهر عنده أمثال. فإن للروح إذا صعد إلى الدماغ وتردد في تجاويقه الباردة اعتدل مزاجه واكسى السلطان النوري وصلاح لظهور الاشباح المثالية القائمة لا في «أين» لشدة صفائه وشفيفه ولطفه. فإن المقصد الصافي الشفاف من شأنه ظهور
- 20 الأمثلة والاشباح المماثلة له فيه: ومن شأن الروح النفساني ظهور العالم المثالي والاشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منه ما يليق باستعداده. وأما غير المقصد الصافي، أعني الماء، من العناصر فأنما يصير مظهرًا للمثال بتوسطه، كالمرايا المركبة من العناصر التي يؤثر فيها البسيط المقتصد، كالبثور والزجاج غيرهما

- من الجواهر التي جمعد فيها الماء بالمرزاج ، ففى الروح من اللطيف والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من الحاجزية الكثيفة ما يقبل النور الفاض اليه من النفس او العقل ويحفظه ، وكذلك فى هذا الروح من اللطافة والحرارة المناسبتين للنور العرضى وفيه الحركة المناسبة للنور العارض ايضا ، ولما كان هذا الروح حارا لطيفا سريع التحلل لذلك وجب ان يثبت نوعه بالمدد والعدد فقد اتى هذا الروح الشريف الذى هو افضل الاجسام العنصرية والطفها على جميع المناسبات اتى فى النور ، فهذا النور كأنه سراج موضوع فى زجاجة القلب والدم دهنه والحياة هى السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه ؛ واما الفضاء والهواء اللطيف النحر فانه وان لم يكن قابلا للشعاع النورى ، فهو يناسب النور بحرارته ولطفه وسرعة قبول حركته ولذلك قصد الى عالم النور البرزخى الفلكى الدائم الحركة ، 5
- فقرب منه وجاوره فى المكان وعشقه واقام عنده ؛ واما العاجز الارضى والكوكبى فانه وان لم يناسب النور فى الحرارة واللفظ الا انه قبل النور الشماعى وحفظه فصار من هذا الوجه مناسباً للروح ؛ واما المقتصد الصافى ، كالماء والجواهر الارضية الصافية ، فانها وان حفظت الشعاع وصارت مظهر المثال النهر والمستنير فهي تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة . وهذا الروح اذا اعتبرته وجدت فيه 10
- المناسبات الكثيرة للأنوار وهو متبدد فى جميع البدن وحاصل للقوى النورية الجسمانية ؛ وانما يتصرف النور الاسفهبذ الناطق فى البدن بتوسطه ويفيض عليه النور ويعطيه وما يأخذ من الانوار القاهرة من النور والفيض السانح ينعكس منه على هذا الروح الذى به الحس والحركة ، فهو الذى يصعد الى الدماغ ويمتدل بهيريد ، ويقبل السلطان النورى ويرجع منه الى جميع الاعضاء ولطافة الروح 20
- كلطافة الهواء والماء وهو شبيه بضوء السراج وضوئه باقى ببقاء اعتدال الاخلاط ومنبع هذا السراج وان كان هو القلب فضوئه متصل بجميع البدن والبرودة تجعده والحرارة المفرطة تطفئه ، وسبب موت البدن انطفاء شعلته ، ولطائف الاخلاط لهذا

السراج الروحي بمنزلة الزيت والغذاء اللطيف الحاصل بعد الهضم ، كالفتيلة ، وهو مصباح يضيئ بيت القلب بالدهن والفتيلة . ففناء الفتيلة والدهن يورث الموت .

وكل روح فى أى عضو كان فهو أيضا كسراج بذاته لكن لشدة اتصال

النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام

بكل شئ من ذلك ، بل يتخيل الى ذلك الشئ والمصاييح صارت نورا واحدا 5

وسراجا واحدا واتصلت الانوار بعضها ببعض فلا يدرك الانسان الا ظهورا واحدا

ونورا مجردا واحدا ، هو النور الاسفهيذ الناطق ، ولما كانت النفس الناطقة نورا

مجردا كان النور كله سواء كان جوهر او عرضا مناسبا لجوهرها ومفرحا لها

ولناسبتها السرور والفرح مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا من الاغذية مبهجا

مفرحا ، ولشدة المناسبة التى للنفس الناطقة مع الانوار صارت النفوس تنفر عن 10

الظلمات وتبسط عند مشاهدة الانوار وتهرش الى رؤيتها ونفرح ، ولذلك كانت

الحيوانات تقصد الانوار فى الليالى المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى ان

من جملة حيل الصيادين انهم يكثررون اللبان فى السفينة ويسمرون بها الى البطايح

والبحيرات والآجام فى الليالى المظلمة فتقصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذى

هو معشوق جميع النفوس ، فياخذوها بمايديهم وكذا صيادوا البر تقصدهم 15

الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور والحيتان فيصطادوها ان شائوا لشدة

عشق النفوس للانوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة الروحانية والنسبة العقلية ،

فالنور الاسفهيذ الانسى الناطق وان لم يكن مكانيا ولا فى جهة لتجرد عن المواد

الا ان الظلمات التى فى صميمته البدنية من القوى مطيعة له لشدة العلاقة والربط

الذى بين النفوس والابدان .

قال الشيخ

«فصل»^{٩٩}

«فى أن الحواس الباطنة غير منحصرة فى الخمس»

(220) واعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظميا ولا يتيسر له ، ثم يتفق انه أحيانا ان يتذكر ذلك بعينه ، فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه والا ما غاب عن النور المدبر بعد السمع ٥ انبأف فى طلبه ، وليس على ما يُفرض انه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع ، فان الطالب انما هو النور المتصرف ، وليس برزخى يمنعه مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى بصيرته ، ولا يشعر الانسان فى حال غفلته عن أمر بشئ مدرك فى ذاته وبصيرته له . فليس التذكر الا من عالم الذكر ، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبذة الفلكية فانها لا تنسى شيئا . 10

(221) والصور الغيالية على ما فُرضت مخزونة فى الخيال باطلة مثل هذا : فانها لو كانت فيها لكائنات حاضرة له وهو مدرك لها . فلا^{١٠٠} يجد الانسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا ؛ بل اذا احس الانسان بشئ ما يناسبه ، او تفكر فيه بسبب من الاسباب ، ينتقل فكره الى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر . والمعتمد من^{١٠١} عالم الذكر انما هو النور 15 المدبر .

(222) واثبت بعض الناس فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات ، وأخرى هى متخيلة لها التفصيل والتركيب ، وارجب ان محلها التجويف الاوسط . ولقائل ان يقول ، ان الوجود بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة والمفصلة والمركبة . ودليلك على تغيير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض ، ولا يمكن 20

^{٩٩} يش ١ ط ١ ل ١ س ١ - فصل^{١٠٠} يش ١ ط ١ لا ١ س ١ فلا^{١٠١} ل ١ س ١ من ١ يش ١ ط ١ المتد من

لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات الذى هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرِفَ بلزوم اختلال بعض القوى لا اختلال مواضعها^{٤٩٩}، وقد اعترف بانهما فى التجويف الاوسط، واذا لا يختل احد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما ايضا كذا؛ واما تعدد الافاعيل^{٥٠٠} يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. 5
ليس الحس المشترك باعتراقه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى ما يأتى^{٥٠١} ادراكها الا بغس حواس؟ وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة. ولولا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الايض هو هذا العلو للماضرين، فان الحس الظاهر منفرد باحدهما، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز^{٥٠٢} لقوة واحدة ادراكات كثيرة، فجاز منها افاعيل متعددة كثيرة على ان الحكم الوهمى لا يخالف افاعيل المتخيلة.

(223) ثم العجب ان منهم من قال «ان المتخيلة تفعل ولا تدرك» وعنده الادراك بالصورة. فاذا لم يكن عندها صورة ولا تُدرك، فإى شئ تركبه وتفصله؟ والصورة التى عند قرة أخرى كيف تُركبها هذه القوة وتفصلها؟ واذا لم يكن سلامة المتخيلة وتثبيتها من احكامها دين الصور، فلا يمكن ان يقال؛ يختل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهى على افعالها.

(224) فالحق ان هذه الثلاثة شئ واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات. والذى يدل على ان هذه غير الثور المدهر، انا اذا حاولنا تثبتا على شئ نجد من انفسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منا ان الذى يجهتد فى التثبيت غير الذى

^{٤٩٩} ل. ١ س؛ بعضها .

^{٥٠٠} ط ١ فلا . س؛ يش؛ ولا

^{٥٠١} ط ١ لا يأتى . س؛ ما يأتى

^{٥٠٢} ط ١ + ان يكون؛ يش؛ س - ان يكون

يروم النقل وإن الذى يثبت بعض الاشياء غير الذى ينكرها . وإذا كنا نجد فى
 بدن^{٦٠٣} ما يخالفها هكذا ، فهو غير ما به أنانيتنا . فهو إذن قوة لزمّت عن النور
 الاسفهبذ فى الصبغة^{٦٠٤} ، ولأجل أنها ظلمانية منطبعة فى البرزخ تنكر الانوار
 المجردة ولا تعترف إلا بالمحسوسات ؛ ولربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات ،
 فإذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فتجد موجب ما سللت من المرجب . والتذكر
 5 وإن كان من عالم الافلاك ، إلا أنه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استمداد ما للتذكر
 «قال الشيخ»؛

«فصل»^{٦٠٥}

«فى حقيقة صور المرايا والتخيل»

- 10 (225) وقد علمت أن انطباع الصور فى العين مستنec ، ومثل ذلك يمتنع
 فى موضع من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة ،
 بل هى صياصى^{٦٠٦} معلقة ليس لها محل . وقد تكون لها مظاهر ، ولا تكون فيها .
 فصورة^{٦٠٧} المرأة مظهرها المرأة ، وهى معلقة لا فى مكان ولا فى محل . وصور
 الخيال مظهرها^{٦٠٨} التخيل وهى معلقة . وإذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا
 15 ظهور^{٦٠٩} ، كما للمرايا ، قائم بنفسه وما هو منه عرض ، فصح وجود ماهية جوهرية
 لها مثال عرضى ، والنور أناقص كمثال النور التام ، فافهم .
 (226) وكما أن الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهى الحس المشترك

^{٦٠٣} بدن : ش ؛ طه ابدانتا . س ؛ بدننا

^{٦٠٤} ل ، بالصبغة

^{٦٠٥} بدن : ش ؛ ل ؛ س ؛ - نصل

^{٦٠٦} طه صياصى . س ؛ صياصى

^{٦٠٧} طه قصور . س ؛ قصورة

^{٦٠٨} بدن : ش ؛ س ؛ مظاهرها

^{٦٠٩} طه ظهر

فجميع ذلك يرجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها^{١١٠}.
والابصار وان كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، الا ان الباصر فيه النور
الاسفهيذ ؛ وانما لا يرى اشياء قبل المفارقة، لان النشئ قد يعرض له ما يشغله
عن ابصار ما من شأنه ان يبصره، والشاغل في حكم العجاب. وقد جرّب
اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم ما للبصر في حالة انصلاح شديد هن
البدن وهم متيقنون حينئذ بان ما يشاهدون من الأسود ليست نقوشا في بعض
القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر. ومن جاهد في الله حق
جهاده وقهر الظلمات رأى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدات^{١١١} المبصرات
ههنا. فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهيذ ومرئية برؤية بعضها
بعضا، والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع
الى بصرها.

(227) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهيذ، والهيكلي
انما هو طلبه حتى ان المتخيلة ايضا ضمن لقوة النور الاسفهيذ الحاكمة. ولولا
ان النور المدبر له احكام بذاته، ما حكم بان له بدنا او تخيلا جزئيا او له قوة
متخيلة جزئية. فهذه الاشياء غير غايية عنها، بل ظاهرة لها ظهورا مّا. والتخيّل
لا يأخذ صورة نفسه، فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها، والنور الاسفهيذ
محيط وحاكم بان له قوة جزئية، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس. وما
تفرق في جميع البدن يرجع في النور الاسفهيذ حاصلة الى شئ واحد وللنور
الاسفهيذ اشراق على مثل^{١١٢} الخيال ونحوه، واشراق على الابصار المستغنى عن
الصورة.

^{١١٠} ل، س: - هي ذاته... لذاتها

^{١١١} يش، ش: ط، مشاهدة. س: مشاهدات

^{١١٢} ل، س: مثال. يش، ش: والنور المدبر اشراق على مثل

(228) وله ذكر إجمالي؛ أن هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على

الابصار. والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان ادرك انه مثال الخارج، يكون ادراك
الخارج الغايب دون مثال واستغنى عنه، وهو مستنع على أن الخارج المتخيل قد
يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم
العجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات اتم، وهي
ظاهرة لذاتها، فهي باصرة مبصرة^{٦١٢}.

اقول: يريد أن يبين بعض احوال القوى الباطنة، فزعم ان التذكر للأمر
المنسية انما يسترجعها النور المدهر الاسفهبذ من مواقع سلطان الانوار المجردة
الفلكية، لا ان النور المجرد يسترجعها من القوة الحافظة التي محلها البطن الاخير
من الدماغ. وتستدل على صحة رأيه بان بعض الناس قد ينسى شيئا ويصعب عليه
ذكره بحيث انه يجتهد ويبالغ في طلبه واسترجاعه فلا يتيسر له ذلك، ثم يتفق
احيانا ظففر به وتذكره له، اما بقصد منه لاسترجاعه او بغير قصد؛ ويلزم من
ذلك ان لا يكون الأمر المنسى الذي ذكره في بعض قوى بدنه، كما زعم جماعة
المشائين أن المعاني الروحية في القوة الحافظة والصور الخيالية في الخيال، والا لم
يغب عن النور المدهر الاسفهبذ بعد السمع البالغ في طلبه. وليس لقائل ان
يقول: ان الأمر المنسى كان محفوظا في بعض القوى البدنية، لكن منع من تذكره
واسترجاعه مانع بدني. لانا نقول: لما كان الطالب لذلك الأمر المنسى انما هو
النور المجرد المتصرف الاسفهبذ، وليس بجسم ولا جسماني، فيمكن ان يمنعه
مانع بدني عما هو محفوظ له في بعض القوى البدنية التي له فتطلبه ولا يظفر به؛
والناسي لا يشعر بشئ في حال غفلته وذهوله عن أمر يشن مدرك في ذاته وفي
قوى بدنه، ولو كان محفوظا في ذاته او في قوى بدنه لوجب أن يظفر به عند
الطلب، وليس الامر كذلك. فبالضرورة يعلم ان التذكر ليس الا من عالم الذكر.

^{٦١٢} يش ١ ط ١، ومبصرة للانوار. س ١ - للانوار

وهو موقع سلطان الانوار المدبرة الفلكية التي لا تتسى شيئا اصلا . وقد صرح
 افلاطون الالهي بان الذكر انما هو من العوالم الفلكية ونفوسها^{٦١٤} القدسية العائدة
 بجميع الاشياء الثابتة والمتحركة والمستقبل . واذا عرفت هذا في القوة الحافظة التي
 زعموا انها حافظة المعاني الروحية ، فاعرف بطلان قولهم في الصور الخيالية انها
 مخزونة ومحفوظة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك بمثل ما ابطال به قولهم
 ان المعاني مخزونة في الحافظة ؛ فان الصور الخيالية اذا كانت مخزونة في الخيال
 حاصلة فيه وهو خزانة النفس الناطقة وآلة لها في استرجاعها الصور يلزم ان يكون
 كل ما هو حاضر في الخزانة يكون حاضرا له ، فيكون النور الاسفهبذ مدركا
 لجميع الصور الحاضرة في الخيال دائما ، وليس كذلك . فان كل انسان لا يجد في
 نفسه عند غيبته عن تخيل زيد أمرا مدركا له اصلا ، بل انه اذا حس بشئ يناسب
 زيدا ويفكر فيما يناسبه انتقل فكره الى زيد ، فحينئذ يحصل لذلك الانسان الذي
 هذا شأنه استعداد استعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكي والمعهد له من عالم
 الذكر انما هو النور الاسفهبذ المدبر .

قوله؛ واثبت بعض الناس في الانسان قوة وهمية .

اقول؛ القوة الوهمية هي التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئية التي لا
 تحس ولا تتأدى اليها من الحواس ، كادراك الشاة التي في^{٦١٥} معنى الذئب ، هي
 العداوة تقتضي الهرب . وادراك زيد في عمرو معنى وهو الصداقة ، فيقتضى الطلب .
 وليس المدرك لهذه المعاني الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال ، فيجب
 اثبات قوة أخرى تدركها ، وهي الوهم ، ويكون هذه المعاني لم يتأد اليها من الحواس
 الظاهرة يدل على مغايرتها للحس المشترك والخيال .

واما القوة المتخيلة ، فهي المدركة والمتصرفة من شأنها التركيب والتفصيل ،

^{٦١٤} ل. نرشها

^{٦١٥} ص ٦ - في

- فتركيب الصور في الخيال والممانى التي في الحافظة بعضها ببعض، فتجتمع بين المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور ما لا يوجد في الخارج، فتركب انسانا له الف رأس وجناحان يطير بهما في الهواء ويفصل كالانسان بلا رأس ولا رجلين. ويُسمونها عند استعمال الوهم «مخيّلة»، وعند استعمال العقل «مفكرة»؛ ومن طبيعتها الحركة دائما بقطعة ونوماً، وبها يقتضى الحد الاوسط وتحاكى المدركات والهيئات المزاجية، كمحاكات السلطان بالشمس والوزير بالقمر، وتحاكى الاخلاط الغالبة عليه بالوانها، ولقائل ان يقول: ان المخيلة المتصرف في الصور والممانى ان ادركتها، فقد صدر عن القوة الواحدة البسيطة ادراك وتصرف ومنعتهم ذلك وان لم تدرك فمن ليس له ادراك كيف يتصرف بالتركيب، والتحويل والتصرف فرع عن الادراك. وإذا تصرفت من غير ادراك وكان فعلها طبيعياً محضاً، فلا تكون على جهات مختلفة كتركيب وتفصيل؛ وان كان ارادياً لها فكيف ارادة دون ادراك او لغیرها ؟ فلا يكون الفير ذاً ارادة كلية، اذ لا يتمكن من التركيب والتفصيل الجزئى، فلا بد من صاحب ارادة جزئية يكون له التصورات الجزئية الحاصلة والاحكام الخاصة، فيكون له الجمع والتفصيل بذاته، وحينئذ لا يفتقر معه الى اثبات المخيلة الدال عليها التفصيل والتركيب فقط. ومحل الوهم والمخيلة عندهم هو التجويف الاوسط من الدماغ. ولقائل ان يدعى ان الوهم والمخيلة كليهما قوة واحدة هي الحاكمة والمركبة والمفصلة. ودليلهم على تقاير القوى، هو اختلال بعضها مع بقاء بعض. او تعدد الافاعيل واختلافها. فان استدلوا على التقاير بالاول، فلا يمكنهم ان يدعوا بقاء المخيلة سليمة دون ان يكون هناك حاكم وهى فى الجزئيات لكونهما فى البطن الاوسط من الدماغ. ونحن عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، وحينئذ لا يمكن اختلال احدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم دليلهم على التقاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الافاعيل. فان القوة الواحدة جاز صدور افعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة. فالقوة البدنية لما كان

لها تركيب مع المواد والاعضاء وحسب تصرفات النفس والقوى والاستعدادات البدنية تحصل عنها افعال كثيرة. وإنما امتنع صدور الافعال الكثيرة عن القوة الواحدة، اذا كانت مجردة بالكلية دون ذوات العلابق. فان النفس الناطقة مع وحدتها وساطعتها اثبتوا لها قوتين؛ فطرية علمية وعملية^{١١٦}. وكذا الحس المشترك، هو قوة واحدة مع انه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة الفهر المدركة الا 5 لحواس خمسة، فيجتمع عنده، مثل جميع المحسوسات الظاهرة الخمسة، فيدركها مشاهدة على زعمهم؛ فاننا اذا رأينا بياض العسل حكمنا عليه بانه حلو؛ والحاكم بشئ على شئ، كالحكم على بياض العسل بان موضوعه حلو، يجب ان يحضره المقتضى عليه وبه، فيكون مدركا لكل منهما فان التصديق يسبقه تصور الطرفين؛ وحينئذ يلزم اثبات قوة تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة 10 وليس هذا الحكم للنفس لتجردها، فهو الحس المشترك، فاذا جاز ان يكون الحس المشترك، وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة، جاز صدور افاعيل كثيرة منه متعددة. واذا جاز ذلك قلّم ما جوزتم مثله في المتخيلة على ان احكام الوهم لا تخالف افعال المتخيلة ولان المتخيلة غير متمكنة من الاحكام الا عند النظر في الصورة المخزونة في الخيال وحينئذ لا يمكن اشتغال الخيال او موضعه مع 15 بقاء المتخيلة على افعالها ورسالتها.

قوله: ثم العجب ان منهم من قال.

اقول: ذهب بعض المشائين ان المتخيلة تفعل وتتصرف ولا تدرك؛ ورأى هذا القائل ان الادراك حصول صورة المدرك في المدرك، فاذا لم يكن عند المتخيلة صورة ادراكية فيها لمت شعري اى شئ تركيب وتفصل ولا صورة ادراكية عندها، 20 والصورة التي يفرضونها موجودة في قوة أخرى كالخيال، كيف تركيبها هذه القوة وتفصلها وليس هي عندها ولا ادراك لها اصلا؟ فالحق انه لا يمكن سلامة

- المتخيلة وتمكنها من الاحكام الا بالصور، فلا يصح ان يقال ان الخيال او موضعه
يختل مع سلامة المتخيلة ويقاها على انفعالها . فالصواب ان الوهم والمتخيلة والخيال
قوة واحدة وشئ واحد يعبر عنها بمبارات ثلاثة مختلفة وحقيقتها واحدة . ولك ان
تسميها باحد هذه الاسماء الثلاثة او بما شئت بعد ان تعلم ما ذكرنا ؛ وحلها
الوطن الاوسط من الدماغ ؛ وهذه القوة غير النفس الناطقة ، فان النفس اذا حاولت
انتثبت على أمر من الامور كالانفراد مع الميت في الليل مثلا . فان تلك النفس
بعينها تجد في بدنها ما يقتضى النفرة عن التثيت والكون مع ذلك ويعلم بالضرورة
ان الذى يقتضى التثيت غير الذى يقتضى النفرة والهروب وان الذى يقبل بعض
الاشياء الجسمية ، كوجود موجود لا في مكان ولا في جهة ولا هو داخل العالم
ولا هو خارج عنه غير الذى ينكر ذلك . فيلزم ان يكون في ابداننا قوة أخرى
يخالف احكامها احكام النفس الناطقة ، فهي غيرها بالضرورة وهي قوة جرمية لرست
عن النفس الناطقة وهي منطبعة في الدماغ ، فهي كذلك ظلمانية تتكرر الانوار
المجردة وتعرف بالمحسوسات دون العقولات ومطلقاتها ؛ ومن عجائبيها انها تتكرر
نفسها احيانا وتساعد في المقدمات المنتجة لتقيض ما تراه ، فاذا وصلت الى المنتجة
نكصت راجعة منكرة لمقتضى ما سلته .

15

قوله؛ والتذكر وان كان من عالم الافلاك .

- اقول؛ ما اهلل القوة الحافظة بالكلية ، بل اهلل ان يكون في البطن
الاخير من الدماغ قوة تخزن الماعنى الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم تبطل ان
تكون هناك قوة حافظة بمعنى ان يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر ولاعادة
من عالم الافلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعانى على اكمل ما
ينبغي .

20

قوله؛ وقد علمت ان انطباع الصور في العين مستع .

اقول؛ قد تقدم ان صور المرئيات ليست منطبعة في العين بالبراهين السالفة

وذلك البرهان بعينه يدل على عدم انطباع شئ من الصور في الدماغ . بل الحق ان الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ليست الا استمدادات ومظاهر صقلية للصور القائمة بنفسها النهر المفتقرة الى مكان وزمان ومحل . بل جميع ما يحصل فينا من الصور والمعاني اما هي مهينة لفيض العقل الفياض الموكل بذلك .

قوله : والحق في صورة المرايا .

5

اقول : هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج^{٦٦٧} استيفائه الى اوراق كثيرة . وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين . وهو من الاسرار المغزونة والعلوم المكشونة ونحن نشير اليه اشارة خفية فنقول : قد عرف فيما انه ليس في الدماغ والقوى الهدية والمرايا شئ من الصور المشاهدة . فان انطباع الكبير في الصغير غير ممكن . وتلك الصور ليست موجودة في عالم الحس والا لراها كل سليم الحس وليست عدما 10 محضا فانه غير متصور ولا متخيل . وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالاحكام المختلفة : ولا شئ من العدم المحض كذلك . فالصور الخيالية والمنامية لما لم تكن عدما محضا ولا هي في جزء من الدماغ وغيره . فتبقى ان تكون موجودة في عالم آخر^{٦٦٨} يُسمى بـ«العالم المثالي والغيالي» : وهو فوق عالم الحس بالمرتبة ودون العالم العقل . فهو متوسط بينهما وجميع الاشكال 15 المتخيلة والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات وغير ذلك . فهو موجود في العالم الاوسط وهو المثالي : وصور المرايا كلها قائمة بذاتها في هذا العالم والمرايا مظاهرها وهي معلقة لا في مكان ولا محل والصور الخيالية ليست في الدماغ . بل الروح الدماغى مظهرها وهي معلقة قائمة بذاتها لا في مكان ومحل .

20

قوله : واذا ثبت مثال مجرد سطحي .

- أقول، يريد بهذا المثال المجرد السطحي، ما يشاهد من صور المرايا والتخيل .
فإننا نرى صوراً في المرايا ونتخيلها وهي امثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور، بل
هي امثلة قائمة بذاتها معلقة غير حائلة في محل ومظاهرها المرايا ؛ والتخيل الضمر
الحائلة فيها . والسطح العرضي الذي للمرأة لا يقوم بذاته لعرضيته ويلزم من ذلك
وجود ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضي والنور الفاتض العرضي لا سيما
الشمسي الذي هو اكمل الانوار، كمثال وانموذج للنور الثام المجرد ، فافهم ذلك .
فانه سر عظيم ومخطب جسيم . فالاشياء الموجودة في العالم العلوي لها نظائير
واشياء في العالم السفلي . والاشياء تعرف بالامثلة والنظائير ؛ فالانوار العرضية اذا
عرفت حقايقها ، على ما ينبغي ، فانها تعين على معرفة الانوار المجردة الجوهرية
وكما ان جميع انوار الفاعلة ترجع الى حاسة واحدة، هي الحس المشترك،
فجميع ذلك يرجع الى قوة واحدة، هي النور المدبر، فالقوى البدنية الظاهرة والباطنة
كلها واجعة اليه . والابصار وان كان مشروطا فيه بمقابلة المبصر للبصر الا ان
الباصر هو النور الاسفهيذ الناطق . فان قلت اذا كانت انوار كلها ترجع الى قوة
واحدة عقلية، فالمشاهد للامور العقلية والخيالية، المثالية والحسية ؛ والرأي لجميع
المرئيات انما هو النور الناطق الاسفهيذ ؛ فلم لم تر قبل المفارقة البدنية الاحوال
الاخرية على ما ينبغي ؛ وذلك لاشتغاله بالاحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى
الحسية والخيالية . فان الشئ المبصر في ذاته قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما
من شأنه ابصاره مانع من الموانع وشاغل له والشاغل في معنى الحجاب ، فاذا ضعف
الشاغل البدني والموانع الحسية بالعلوم الحقيقية والرياضات البالغة فانها تشاهد العالم
العقل وانوار المجردة على ما ادركه المثاليون ، فقد جرت أصحاب العروج الروحاني
لنفس الناطقة مشاهدة صريحة اكمل واتم ما للبصر عند الانسلاخ الشديد عن
الملايق البدنية والقوى الجسمانية ، وهم في تلك الحال يتبينون ان الامور الشاهدة
لهم ليست نقوشا منطبعة في بعض القوى البدنية والايواح الدماغية، بل يجزمون

بانها ذات قدسية قائمة بذواتها دون مكان ومحل وزمان، والمشاهدة البصرية بماقية مع النور المدبر الاسفهبذى الناطق. وكل مستعد لمشاهدة الانوار العقلية باعتدال المزاج. اذا جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات، اعنى القوى البدنية والاسور الحسية، وتلطف بالمشق الروحانى والشوق النورانى فانه يرى انوار العالم العقل 5 مشاهدة اتم من مشاهدة الميصرات البصرية فى عالمنا هذا. فنور الانوار تبارك وتعالى، والانوار المقدسة العقلية القاهرة مرتبة لا بالانوار البصرية، بل بما يناسبها من الانوار المدبرة المجردة الناطقة ومرتبطة برؤية بعضها لبعض لتوحيدها وتجردها وعدم الحجاب بينها. فالانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها مشاهدة حضورية اشراقية بصرية وهى الرؤية الحقيقية.

واعلم ان العلم بالشئ قد يكون بالرؤية، وقد يكون بالبرهان. وقد تكون الرؤية مفاهيمية للعلم وقد تكون متحدة؛ والمجردات بالكليّة لما لم تكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها. فلذلك كان علمها راجعا الى بصرها لا ان بصرها راجع الى علمها فعلمها نفس بصرها لتبريها عن القوى البدنية؛ وما له قوى بدنية، فقد يكون البصر مفاهيميا للعالم لعلنا بوجود نور الانوار والانوار المجردة 15 ووصفنا لها بالاحكام العقلية؛ وقد يكون البصر فيها نفس العلم بها، كمعرفة الانسان نفسه بنفسه، فمعرفة الشئ قد تكون نفس رؤيته وقد تكون مفاهيمية له؛ فجميع هذه القوى البدنية اخلال لما فى النور المدبر الاسفهبذى والهيكل منه له وظلمته؛ والمتخيلة ايضا وان كانت قوة مدركة ليست نفس الاستعداد فهى منه للنور المدبر الحاكم على جميع الاشياء، احكاما عقلية وحسية؛ ولولا ان لها 20 احكاما خاصة بذاته ما حكم بان له بدنا خاصا وقوى وحوايس ظاهرة وباطنة وان له تخيلا جزئيا وان له قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الخاصة الجزئية. فهذه الاشياء المذكورة من البدن وقواء الجزئية غير غاية عن هذا النور

- المدير الناطق بل كلها ظاهرة له ظهوراً مّا . والضمير في قوله «وهي الحاكمة وظاهرة لها» يرجع الى قوة النور الاسفهبذى، والتخيل لا يأخذ صورة نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتعلق بها ويتبعها من المتخيلات وصورة التخيل ليست بمحسوسة ليأخذ صورته . بل المدرك للبدن وقواه والحاكم بان له قوى جزئية يدرك بها جميع المحسوسات، وقد يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدير الناطق، 5
- فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس؛ وكل ما يفرق في البدن فهو راجع الى النور المدير العقل الواحد، فهو ان كان له تعلق بالبدن والشوق اليه وهو غير غافل عنه وعن قواه، فهو ايضا غير غافل عن الموالم العقلية عند اعتدال مزاجه وقوة نورته . فالنور المدير الاسفهبذى له اشراقات كثيرة، فله اشراق على المعقول وآخر على الخيال، وبغيره من القوى الباطنة الاستعدادية؛ واشراق آخر على البصيرات 10
- المستغنى فيها عن حصول صورها في العين . وللنور المدير الانساني ذكر اجمالي ان هذا الاشراق على الخيال عند تخيل الصور، كالاشراق على الابصار والبصيرات، اذ لو لم يكن للنور المدير هذا الاشراق المذكور، بل كان المدير له هو مجرد مثال الخيال من غير اشراق عليه، فان ادرك ان ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد ادرك ذلك الشئ الخارج الغائب نفسه عنه دون المثال المستغنى عنه، والتقدير انه لم يدرك 15
- نفسه مع احتمال ان ذلك الشئ الخارج قد انعدم في حالة^{٦٦٦} تخيله، وان لم يدرك انه مثال الخارج، فلم يكن قد ادرك ذلك الخارج الغائب عنه بمثاله، والمقدر خلافه . فلا بد وان يكون للنور المدير اشراقات كثيرة ويكون له علم بكل اشراق . وان اشراقه على واحد منها، كاشراقه على الباقى، ولما كان ادراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستعيرات، فيلزم ان تكون النورية وعدم الحجاب في الانوار المجردة اتم ما في البصيرات البصرية، وهي نفس الظهور المحض . فهي ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها؛ فهي باصرة لجميع الموجودات وبصرة

للأنوار المجردة ان لم يكن مانع وشاغل عن الابصار، كما هو الحال في النفوس
المجردة المتعلقة بالابدان المعجزة بشراغلها .

قال الشيخ:

المقالة الخامسة

في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ^{٦١٠}

5

10

15

(229) النور الاسفهبذ^{٦١١} استدعاء المزاج البرزخي باستعداده المستدعى لوجوده. فله الف مع صميمته لانها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظيره ال ما فرقته لنوريته؛ وهي مظهر لافعاله وحقيقته^{٦١٢} لانوار ووعاء لآثاره ومعسكر لقواء. والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبها عشقها. وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحث الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحث الى الظلمات. والصميمية الانسية خلقت تأمة يتأني بها جميع الافاعيل. وهي اول منزل للنور الاسفهبذ على رأى حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الفاسق مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به، فان الفاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما ان الفقير يشاق الى الاستثناء فكذا الفاسق يشاق^{٦١٣} الى النور.

(230) قال بوذاسف ومن قبله من الحكماء^{٦١٤} المشرقيين: ان باب الارباب

^{٦١٠} ل: سر - في بيان تناسخ^{٦١١} ل: الاسفهبذ^{٦١٢} ل: حقيقة. يش: ش: شقة^{٦١٣} ط: مشتاق... مشتاق. سر: يشاق... يشاق^{٦١٤} ط: الحكماء. يش: ش: س. الحكماء

لحياة جميع الصياصي العنصرية الصيفية الانسية . فإى خلق يقلب على النور الاسفهبذ وإى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو . بموجب أن يكون بعد فساد صيسته منتقلا علاقتة إلى صيفية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة . فإن النور الاسفهبذ اذا فارق الصيفية الانسية ، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيآت الرديئة ، فتجذب إلى صياصي منتكسة لحيوانات أخرى وجذبتة الظلمات .

(231) قالوا : والمزاج الاشرف ما للصيفية الانسية ، وهى اولى بمقبول الفيض الجديد الاسفهبذ من النور القاهر ، فلا يتقبل إليها من غيرها نور اسفهبذ^{٦٢٤} ، اذ يستدعى من الواهب نورا مدبرا وتقارنهما مستنسخ ، فتحصل فى انسان واحد اثنتان مدركتان ، وهو محال .

(232) قالوا : ولا يلزم من استدعاء الصيفية الانسية لمزاجها الاشرف^{٦٢٥} النور الاسفهبذ من النور القاهر استدعاء الصيفية الصامتة النور الاسفهبذ من النور القاهر . فاذا انفسدت الصيفية الانسية ، والنور الاسفهبذ غاسق الظلمات^{٦٢٦} ، لا يعلم ما ورأه^{٦٢٧} . فهو يشوقه منجذب إلى اسفل السافلين . والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ ايضا^{٦٢٨} متعلش . فينجذب بالضرورة إلى صيفية أخرى . فإن الحكمة التى لاجلها اقتصرت النور الاسفهبذ بملاقى البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية . والنور لا يتم بنهر نور ، ولا يرتقى من الصياصي الصامتة إلى الانسان شئ ، بل ينحدر من الصياصي الانسية إلى الصوامت للهيآت . ولكل خلق صياصي

٦٢٤ يش : ش : ط : اسفهبذ . س : اسفهبذ

٦٢٥ يش : ش : ط : - لمزاجها الاشرف . س : ا + لمزاجها الاشرف

٦٢٦ ط : عاشق للظلمات . يش : ش : عاشق الظلمات

٦٢٧ ط : ماراه . س : ما ورأه . يش : ش : - ماوراه

٦٢٨ س : - ايضا

وَلِكُلِّ يَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»^{٦٢٠}.

(233) وما يقال «ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات».

فباطل. لان الانوار المدبرة المستظلمة^{٦٢١} في الازمنة الطويلة كثيرة، وهي متدرجة في النزول. واصحاب العرص لا يلحقون الصياصي النملوية الا بعد مفارقة صياصي النملوية كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق. ولا يرتقى منها الى الانسان شئ 5
ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار من صياصي^{٦٢٢} قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا. وتتفرض العلايق بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار واوساط وصغار، ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة: فننتقل الى الاكبر ثم الى الاوسط على 10
المراتب الكثيرة، ثم الى الاصغر في ازمته متطاول.

(234) وعند هؤلاء ما يقال «ان كل مزاج يستدعى من النور القاهر نورا

متصرفا» فكلام غير واجب الصحة، اذ لا يلزم في غير الصياصي الانسية^{٦٢٣} وما يقال انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصياصية الانسانية بوقت كون الصياصية الصامتة^{٦٢٤} ليس بمتروجه ايضا؛ فان الامور مضبوطة ببيئات فلكية غاية عنا، 15
كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا، فكذا في موت بعض الصياصي حياة بعض منها. هذا مذهب المشركين. وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله ما لم يلزم المخاضة التي في الانسان لاستعداد الفوضى.

(235) وقال المشاكسون «اجميع الامزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوسا

^{٦٢٠} القرآن المجيد: سورة المجبر (١٥)، آية ١١

^{٦٢١} ل: المتصرف. يش: ش: المفرقة. * في بعض النسخ: المستظلمة

^{٦٢٢} ط: صياص. س: صياصي

^{٦٢٣} ط: الصياصية الانسية. س: الصياصي الانسانية. يش: ش: الصياصية الانسانية

^{٦٢٤} يش: ش: ط: صياصية صامتة. س: الصياصية الصامتة

متصرفه، فيلزم فيها ما ذكرتم في الإنسان». هذا مذهب المشائين.
 وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل
 قد يقع فيها خلاف.

- وتسلك بعض الاسلاميين آيات من الوحى مثل قوله تعالى «كَلِمًا نَضِجَتْ
 جُلُودُهُمْ بِدَلَّتَاهُمْ جُلُودًا غَوْرَهَا»^{١٢٥}. وقوله تعالى «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا
 5 أُعِيدُوا فِيهَا»^{١٢٦}. وقوله «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَسَمُ
 أَمْثَلُكُمْ»^{١٢٧}. وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يعيشون على صور
 مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة. وكما ورد في الوحى حكاية عن الاشقياء «رَبَّنَا
 آمَنَّا أَتَيْنَكَ بِأَعْيُنِنَا»^{١٢٨}. وكقوله تعالى في السعداء «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا
 10 الْحَرَّ وَلَا الْقَمَقَمَ الْأُولَى»^{١٢٩}. وغير ذلك. وصنى اكثر الحكماء الى هذا، الا ان
 الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل، ونحن
 نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق.

- (236) واعلم ان النور المجرد المدير لا يتصور عليه العدم بعد فناء
 الصهبة^{١٣٠}. فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، والا ما وجد. ولا يطله
 15 صوبه وهو النور القاهر، فانه لا يتغير. ثم ان الشئ كيف يطل لازم ذاته بذاته؟
 ثم ان النور كيف يطل شعاعه وضوئه بنفسه؟ والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة
 على محل او مكان لتقدسها عنهما. وليست حالة في الفراغ يشترط فيها مقابلة
 واستعداد محل. وليس مبدأ المدهرات بمتغير، فلا تكون هي كمتعلقات حصلت

^{١٢٥} القرآن المجيد، سورة النساء (٤)، آية ٥٦

^{١٢٦} القرآن المجيد، سورة السجدة (٣٢)، آية ٧٠

^{١٢٧} القرآن المجيد، سورة الانعام (٦)، آية ٣٨

^{١٢٨} القرآن المجيد، سورة المؤمن (٤٠)، آية ١١

^{١٢٩} القرآن المجيد، سورة الدخان (١٤)، آية ٥٦

^{١٣٠} يش ١ ش: طء صهيته، ص: الصهبة

من احوال المدبر وحده، او مع غيره كالصقاليات، فانها مشروطة بشهود الحى الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلة الى ما لها، كالمحل للنقوش، كانت منه او من غيره، فاذا يطل الحال المبدأى بطلت. فالتور المجرد موجبة دائم، فيدوم. ولو كانت الانوار المدمرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية؛ ففى حالة مقارنة علايق البدن كانت اولى بالعدم، لا بعد المفارقة. واذا تخلص النور المجرد 5 عن الظلمات، فيبقى بقاء النور القاهر الذى هو علته وموت البرزخ انما هو لبطان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

اقول، هذه «المقالة» تشتمل على فصول نفيسة ومسائل شريفة، لا سيما «الفصل الاول»^{٦٤}، فان فيه عبارات رائعة يتضمن معاني فائقة والفاظا فصيحة فيها معاني دقيقة. ومراده من هذا الفصل بيان احوال النفوس الناطقة بعد المفارقة 10 البدنية، واحوال السعداء من الكاملين والمتوسطين، وانتقال نفوس الاشقياء عن الابدان البشرية الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها فى الاخلاق والافعال وغير ذلك. واعلم ان الحكماء ينقسمون الى قسمين؛ الاول، هم المانعون للتناسخ والمبطلون له، كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين. فانهم يقولون ان جميع النفوس الناطقة يتجرد بعد المفارقة البدنية، فالسعداء الكاملون يتصلون 15 بالعالم العلوى العلى ويتلون من الالتهاجات العقلية ما لا يمكن التعبير عنها كما اخبر الصادق، عنه من «نعم الجنان» حيث قال فيها «ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم؛ واما الاشقياء الناقصون، فيحتجبون عن ذلك العالم العلوى الاعلى والمحل الاسنى لجهلهم بالعلوم الحقيقية واكتسابهم الهيئات الرديئة الخلقية، فيبقى نفوسهم معذبة فى ظلمة 20 الجهل والعجب الخلقية اما ازلا وابدا ان كان الجهل سريريا والاخلاق فى غاية الرذالة او يزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسطيا والخلق الرديء ليس فى

^{٦٤} ل: - الاول «درر» الفصل الاول» من «المقالة الخامسة» من «القسم الثانى» للكتاب. م.

الغاية . واما الحكماء الاوائل ، كهرمس واثناذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين ، وهم القائلون بتجرد النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية الى العالم العقل المذكور . واما الناقصون ، فانهم لا يتجردون للكليّة بل تتناسخ ارواحهم في ابدان الحيوانات الصامتة بحسب الهياآت الرديئة التي لهم ومناسبة اخلاقهم لاخلق الحيوانات المنتقلة اليها .

ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المترقّون بـ«التناسخية» ، فانهم يزعمون ان النفوس جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات وهؤلاء اضعف الحكماء ، واقلهم تحصيلا . وكان المبطلون من الحكماء انما يبطلون هذا المذهب الذي هو في غاية الفساد فانه ان كان مرادهم بكون النفوس جسمية انها منطبعة في الابدان دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ، فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر ؛ وان ارادوا بهجربيتها تجردها ، وانها مع ذلك دائمة الانتقال في الابدان من غير خلاص الى العالم العقل ، فهو باطل . اذ العناية الالهية تقتضي اتصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس الناطقة العلمي صيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات ؛ والعملى تجردها عن العلائق البدنية ، فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها اذلا وابدأ ، وهو محال .

وابتداً الشيخ بتقديم رأى الاقدمين وهم القائلون بجواز التناسخ الذي هو عبارة عن انتقال نفس الانسان او غيره من الحيوانات عن تدبير بدنها الى تدبير بدن آخر من نوعها او من غير نوعها ، ويثبتهم اختلاف في الانتقال ، فبعضهم جوز انتقال نفس الانسان الى نوع البدن الذي انتقلت منه فقط دون غيره من الانواع ؛ وبعضهم جوز في غير نوع الانسان من انواع الحيوانات دون النبات والمعادن ؛ وآخرون جوزوا الانتقال الى الحيوان والنبات فقط ؛ وآخرون جوزوا ذلك في الحيوان والنبات والمعادن .

وُسْمَوْنَ انتقال النفس من البدن الانساني الى بدن انساني آخر «نسخا»؛
والى بدن حيواني «نسخا»؛ والى البدن النباتي «نسخا»؛ والى الجمادى
«نسخا». وصاحب اخوان الصفا يميل الى جواز انتقال النفوس الى جميع هذه
الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة، او قصيرة. الى ان تزول الهيات المردية ثم تنتقل
منها الى العالم الفلكي الخيالى.

5

والشيخ قرر فى الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من يقول بجواز
التناسخ من البدن الانساني الى ابدان الحيوانات الجائز انتقال بعضها الى بعض دون
النبات والمعادن. وقد مال كل حكيم فاضل مثاله الى هذا الرأى من فارس وبابل
واليونان والهند. فيقولون: ان النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة البدنية بالكلية
وتتصل بالعالم العقل المعص ولا يجوزون النقل فى هذه النفوس، ويوجبون النقل فى
غيرها من النفوس؛ فالسعداء غير الكاملين لا يتخلصون بالكلية، بل تنتقل
علاقتهم الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية على ما سيأتى
تفصيله.

10

اذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم ان النفس الناطقة لما كانت حادثة بحدوث
البدن، فان المزاج البدنى باستمداده الخاص استدعى وجودها وتعلقها بالبدن، فاذا
تعلقت به وتصرفت فيه بالامر والنهى ووصل اليها بسببه للذات البدنية والراحات
الجسمانية، من الاكل والشرب والنكاح والملبس والفرح وغير ذلك من اللذات
الجسمية. الفت البدن لذلك وعشقتة ومالت بكليتها اليه لانه هو الذى استدعى
وجودها من العقل المنطقى. وكان ايضا علة تعلقها بالبدن فقرها فى نفسها، لأنها
بالقوة فهى مشتاقة الى ان تصير بالفعل وذلك غير حاصل الا بالتعلق البدنى. وكان
مع ذلك لها نظر الى ما فوقها من العوالم العقلية والذوات المقدسة لانها نور مجرد فى
نفسها فلا ينقطع عنها النظر الى عالم الانوار المناسب لها. ثم لما كان البدن مظهرها
لافعالها ومترجما لاقوالها وحقبة جامعة لانوارها الصرضية التى فى الانوار

20

النفسانية والحيوانية ووعاء لآثارها الروحانية والجسمانية معكراً لقواها . وكانت القرى البدنية الظلمانية حياتها ولذاتها بالثقل البدنى . فلا جرم عشقت النفس القوى البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثاً عشقياً وجذبتها الى عالمها البرزخى عن العوالم النورية المحضة فانقطع شوقها وعشقتها عن عالم النور ومعدن السرور الى العالم الظلمانى . ولما كان البدن الانسانى فى مزاجه اصلح الامزجة واعدلها وخلقته 5 تامة يتأتى بها جميع الاعمال والانفعال على الوجه الاتم . واستمداده لقبول الفيض العقل اعظم من سائر الابدان . فالبدن الانسانى اول منزل من منازل النور الاسفهيذ النفسى وحافظا لما قبل من الاضرار العقلية على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ . فان النور الاسفهيذ لما كان حادثاً فاول حدوثه تعلقه انما هو بالابدان الانسانية . فهى اول المنازل والتعلقات البدنية . ولما كانت الجواهر الفاسقة 10 قبل التعلق البدنى ميتة لا حياة لها ولا ظهور ولا حركة الا بالانوار الجوهرية والمرضية . فكل جسم فهو فى ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه الى نور عارض ليظهره واتى نور مجرد يحى به ويدبره . والابدان الانسانية على رأى هؤلاء الحكماء الاناضل هى التى يفيض عليها العقل المفارق النفوس الناطقة دون غيرها من الابدان الحيوانية ومنها تثقل النفوس بعد المفارقة الى ساير الابدان الحيوانية عند 15 عدم تحصيل الكمالات العقلية . والحيوانات غير مستعدة لقبول الفيض الجديد . بل يعتمد فيض النفوس الناقصة المفارقة للابدان الانسانية . ويسمّون البدن الانسانى «باب الابواب» . لان منه تصدر النفوس الانسانية وارادة على جميع ابدان الحيوانات .

قال الحكميم الغاضل بوذاسف الهندى . وقيل انه من الباب العتيقة . وكان 20 عالماً بالادوار والاكران واستخرج سنن العالم . وهى ثلاثمائة الف وستين الف سنة . وفى نصنها يقع الطوفان ؛ وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لظهوره للملك . وكذا قال سبعة من المشرقيين من حكماء فارس وبابل والهند والصين . وغيرهم من

اهل الذوق، ان باب الابهواب، اعنى البدن الانسانى، هو السبب فى حياة جميع الابدان المنتصرة الحيوانية لانتقال النفوس التى لم تستكمل بالكمالات العقلية اليها فاق خلق غلب على النور المدبر الاسفهبذى من الاخلاق الرديئة عند تعلق البدن؛ وادى هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن اليها اقتضى ان يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الاخلاق والهيئات الرديئة المكتسبة عند التعلق الى بدن حيوانى مناسب لتلك الاخلاق والهيئات الحاصلة فى ذلك النور المدبر.

فان النور الاسفهبذى، اذا فارق البدن الانسانى ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيئات الخلقية الفاضلة، بل اكتسب فيه اضرار ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذسومة، فلا يشتاق الى المبادئ النورانية والاسرار العقلية، بل شوقه الى ما تمكن فيه من الهيئات الظلمانية والآثار الجسمانية، فينجذب لذلك بعد الموت الى بعض الحيوانات المنتكسة الرؤوس التى اخلاقتها مناسبة الى تلك الهيئات الرديئة البدنية المتسكنة فى ذاته، فان الهيئات الحاصلة فى النفس المتسكنة فيها بسبب العلاقة البدنية تصبح لها ملكات لازمة وهيئات رديئة ثابتة بحيث تنزل منها منزلة الفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة، ولولاها لبطلت ذاتها، اذ لا بد لها من هيئة فاصلة او رديئة تمتاز بها عن غيرها من النفوس المشاركة لها فى النوع؛ واذا لم تتمكن النفس بسبب الهيئات الرديئة من المفارقة البدنية بالكلية واتصالها بالعالم العقل لعدم الكمالات الموجبة لتعشق الروحانى والشوق النورانى المحتضى للانجذاب الى تلك المراتم العقلية، فلا بد من اجتذابيها الى العالم السفلى، والصقع الظلمانى، وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التى فيها تلك الهيئات الظلمانية، فتجذبها تلك الهيئات الرديئة الى عالمها الظلمانى.

ولما كان البرزخ الانسانى اعدل الامزجة واشرفها كان اولى بقبول الفيض العقل الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤوس، فلا يلزم ان ينتقل اليه شئ من النفوس، لان المزاج الاشرف يستدعى من العقل المنفارق نفسا

مجردة مدمرة، فلو جاز ان ينتقل اليه نفس أخرى مستخة من بعض الحيوانات الصامتة لزم ان يحصل للانسان الواحد نفسان مدركتان مدهرتان، وهو محال. ولا يلزم من كون المزاج الانساني الاشرف يستدعى النفس الاشرف من المفارق ان يكون المزاج الاخس الذى للحيوانات الصامتة مستدعيا لها. بل الحق ان الحيوانات المتكسبة تستدعى بغواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها انتقال النفوس 5 الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيآت الرديئة. فان اكتسبت النفس الهيآت الرديئة فى الكم والكيف: وان كانت ضعيفة فتتعلق بالحيوانات الكائنة فيها تلك الهيآت الرديئة ضعيفة: وان كانت متوسطة. فبالمتوسط. فان النفس المفارقة العاشقة للاسوار الجسمانية والشهوات الظلمانية والعلايق الغضبية الجاهلة بالجواهر النورية لشدة شوقها الى العالم الظلماني تتجذب 10 الى اسفل سافلين وماوى القافلين فان الابدان الحيوانية لما لم تكن مستعدة لفهض الانوار المجردة، بل نفوسها مستقلة اليها من الابدان الانسانية، فهي متمطشة بطبعها الى الانوار المدمرة لها ومشتاقة الى التثبيث بها، فهي بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيآت الرديئة المناسبة لامزجتها منجذبة اليها ومائلة نحوها. اذ الحكمة التى وجب لاجلها تعلق النفس 15 بالبدن من الافتقار الى الاستكمال بعد باق، اذ الكلام انما هو فى النفوس الناقصة فيجب لذلك ان تعلق بالابدان الحيوانية الصامتة المناسبة لهيأتها الرديئة دون ارتقاء الى الابدان الانسانية بل الانجذاب انما هو من الابدان الانسانية الى جميع الحيوانات الصامتة بحسب المناسبة الخلقية.

ولكل واحد من الاخلاق المذمومة والهيآت المتكسبة الرديئة نوع من 20 الحيوانات الصامتة المتكسبة الرؤوس، وبحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينظم اليه من باقى الاخلاق المعمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن ضبطها وحصرها الا لله تعالى. والمبادئ العقلية تختلف تعلق تلك

- النفوس الموصوفة بخلق مخصوص ببعض اشخاص ذلك النوع من الحيوانات المنتكسة، فان النوع من الحيوانات الصامتة المناسبة^{٦٤٢} للبشر، انما هو الكلب واشباهه. وانت ترى بعض الكلاب اشر من بعض وعذابه اشد من عذاب غيره، ممن هو اقل شراً وقبحهم هذا اكثر؛ فان بعض كلاب الصيد لها الجلال الابرشيم والمفارش الحسنة والمآكل اللذيذة والمساكن الطيبة. حتى ان بعض الكلاب يجلس 5 مع الملك على سريره ويشاركه في مأكله وليس ذلك الا لان خلق الشر الموجب للتعليق بابدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت بابدان الكلاب. ثم بحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما يتضمن اليه من الاخلاق الروئية والمحمودة^{٦٤٣} يختلف التعليق بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا 10 الحكم في باقى الاخلاق بالنسبة الى باقى الحيوانات الصامتة.

- وقد اشير في المصحف المكرم في مواضع الى هذا، كقوله عز وجل «وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا وَصَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»^{٦٤٤}؛ وقوله تعالى «مَنْ عَمَلْ سَوِيَّةً فَلَا يَجْزِي إِلَّا يَنْفُلُهَا»^{٦٤٥}؛ وقوله عليه السلام «انما هي اعصاؤكم ترد اليكم». ولما اختلف كل واحد من الناس في تحصيل الاخلاق المذمومة وكذلك 15 اختلفوا في تراكيبها وقى شدتها وضعفها، فكذا يختلف ذلك في الحيوانات الصامتة. فان اخلاقها كلها انما هي واردة اليها ومستفادة من المنزل الاول، الذى هو الانسان، فاخلاق جميع الحيوانات موجودة في الانسان سائرة^{٦٤٦} منه الى جميع الحيوانات، فلكل خلق ابدان انواع تختص بذلك الخلق. كخلق التكبر والشجاعة

^{٦٤٢} س: الحيوان الصامت المناسب

^{٦٤٣} س: محسنة

^{٦٤٤} القرآن المجيد، سورة الزمر (٢٩)، آية ٤٨

^{٦٤٥} القرآن المجيد، سورة المزمل (٤٠)، آية ٤٠

^{٦٤٦} س: سائرة

المناسبة لا يبدان الاسود والجن^{٦٤٧}؛ والروغان المناسب لا يبدان الثعالب؛ والمحاكاة والسفر^{٦٤٨} لا يبدان انقرود؛ والعنك والسلب واللصوصية لا يبدان الذئاب؛ والعجب لا يبدان الطراويس؛ والحرص والشهوة للخنازير؛ الى غير ذلك مما يطول ذكره، فلكل باب منها، اى خلق، جزء مقسوم، اى نوع من انواع الحيوانات واشخاصها.

5

قوله: وما يقال ان عدد الكائنات.

اقول: هذا وجه للمشائين فى ابطال التناسخ، وتقريره: لو كان التناسخ حقاً فالنفس المفارقة لبدن اذا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ، فاما ان تتصل بالبدن الثانى حال فساد الاول، او قبله او بعده. فان كان الاول، فاما ان يكون الثانى حادثاً فى تلك الحال او قبله. فان حدث فى تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة مساوياً ويجب اتصال كل فتاة ببدن يكون ببدن آخر، وان يكون عدد الكائنات الهدية بعدد الفاسدات منها، وهما محالان. وان كان عدد النفوس اكثر لزم ان تجتمع النفوس الكثيرة على البدن الواحد فان كانت متشابهة فى استحقاق الاتصال به وجب ان يكون الكل متصلاً ببدن واحد وقد عرفت بطلان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد، او تتمايز وتتداخل، فيبقى الكل غير متصل من بعد فساد البدن الاول والمفروض اتصالها. وان اختلفت النفوس فى استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به دين الآخر، وهو خلاف الفرض. وان كان عدد النفوس المفارقة اقل من عدد الابدان فان اتصلت النفس الواحدة بابدان كثيرة حتى يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر وانها تتصل ببدن واحد دون الابدان الاخرى المستعدة لاتصال النفس بهما، وهما محالان؛ او يكون البعض منها يتصل ببعض الابدان وتحدث نفوس أخرى مع المفارقات للبعض الآخر ويلزم

10

15

20

- أما ان تتصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون الآخر من غير وجود سبب يقتضى التخصيص بالاتصال. ويكون اتصال النفوس الحادثة لبعض الأبدان دون أولية، وهما أيضا محالان: وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث قبل حال المفارقة؛ فإن كان للبدن نفس أخرى، فيحصل تبدل واحد نفسان، وهو محال. وإن لم يكن له نفس أخرى لزم تعطيل البدن المستعمل لقبول النفس، وهو محال. وإن كانت النفس 5 متصلة بالبدن الثانى بعد المفارقة بزمان، فيلزم ان تكون فى الزمان الذى قبل الاتصال معطلة عن التعلق. وإذا جاز التعطل زمانا جاز فى جميع الأزمنة فلا يحتاج الى القول بالتناسخ. فلو كان التناسخ حقا، لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثانى إما حال المفارقة، أو قبلها أو بعدها؛ والكل باطل، فالتناسخ باطل.
- والجواب عما ذكره من عدم التطابق وعدم وجوب اتصال كل قناء يكون 10 ولا ان يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات. فان هذا لا يتوجه على رأى أهل التناسخ القائلين بضبط الامور المنصرية لهيات فلكية وحركات علوية غائية عنا ونحن غير مطلعين على اسرارها، بل يخفى علينا اكثر آثارها، وحينئذ يجوز ان يجب التطابق بقانون مضبوط فى العناية الاولى. ولم نطلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية، كما يجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض حتى لا يبقى المان 15 معطلا بينهما، فكذا يجوز ان يجب بموت بدن حياة آخر لئلا يتعطل بعض النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين. وأما عدم التطابق بين النفوس المفارقة والأبدان الكائنة، ففيه نظر؛ فإنه يجوز ان لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية الصامثة الى غير^{٦٤٩} الانسان، بل البعض وحينئذ تطابق عدد النفوس المفارقة للأبدان الكائنة، وكذلك يجوز ان تنتقل النفوس من بعض النيات الى 20 الانسان أو من بعض الحيوان والنبات دون كلها. سلمنا ان الانتقال الى الانسان من جميع الحيوانات والنبات الا ان الانتقال اليه لا يكون اليه ابتداء دون توسط

بعضها ، فانه يجوز ان ينتقل النفس الى النبات او الحيوان ولا تتمصل الى الانسان الا بعد التردد في اطوار كثيرة حتى انه يكون بين البدن الانسان الذي اليه الانتقال ، وبين الحيوان والنبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من الانواع الحيوانية او النباتية ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الابدان فان قوى المزاج صحيحة ، فمدة بقائه كثيرا ، كالفيل الذي ربما عاش قريبا من 5 خمسمائة سنة ، وان كان بالعكس كان مدة بقائه قليلا ، كالذباب واشباهه ، ولا يمكن ان تضبط عندنا مدة هذه الانتقالات في الانواع الكثيرة ولا مدة للرجوع منفصلا بل بعمله مجعلا ، وحينئذ يجوز التطابق ولولا رجوع النفس في الازمنة الطويلة ما انقلب من لا متع تطابق النفوس المفارقة والابدان الكائنة عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الابدان ؛ لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص 10 بعض النفوس عن الابدان الى العالم العلوي . وايضا يجوز انتقال النفوس الانسية عن ابدانها الى بعض الحيوانات دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق واقتصار البعض على ما ينتقل اليه من الهياكل الانسية التي لم تستكمل نفوسها فيها ، فهي لنقصها تقتصر الى العلاقة البدنية ، وهم الاشقياء ، ولا ينتقل اليهم من كل بدن انساني والنفس المفارقة التي قد يمكن فيها بعض الاخلاق 15 الرديئة كالحرص مثلا لا يتعلق بالابدان النملية الا بعد التعلق بانواع الحيوانات العظيمة المقدار الموجودة فيها هيئة الحرص ينتقل من الاكبر الى الاوسط والاصغر على التدرج حتى ينتهي في الاخير الى الابدان النملية ، ثم الى ما هو اصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرص . فاذن بلغت الى اصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة الرديئة عن النفس بالكلية وحينئذ يفارق عالم الكون والفساد وتعلق بأول منازل 20 الجنان لزوال العلايق البدنية الناقصة لسكرات الموت وشدة وكثرة البلايا والمصائب . ولكل خلق من الاخلاق الموجودة في مرتبة من مراتب الانسان انواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصغر والتوسط ؛ ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من

الحيوانات المنتكسة الصائمة لشبههم خلقا وعيشة، كالجنود من الاثراك التي تشبه خلقتهم وعيشتهم اخلاق السباع، لا جرم بعد الموت ينتقلون اليهم على التدرج الى الاكبر على المراتب ثم الى الاوسط كذلك، ثم الى الاصغر على المراتب في ازمة طويلة. واذا فارقت النفس للحيوانات الصغيرة دون التطهر من ذلك الخلق الرديئ تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق ومن العالم الخالي على التدرج الى ان ينزل 5 فحينئذ ترقى الى عالم الجنان.

وهذا الجواب الذي ذكرنا على لسان اهل التناسخ يصح ان يكون جوابا لمن يقول بالانتقال الى الحيوان والنبات والمعادن. ويصح ان يكون جوابا لمن يقول بصحة الانتقال الى الحيوان والنبات دون المعادن، ولمن يقول بالنقل الى الحيوانات فقط دون غيرهم كما هو رأى صاحب الكتاب. فان المعادن والنبات لا حس لها 10 ولا حركة ارادية، فلو تعلقت بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال اليها عن اكتساب الكمال العقل ولم تنزل الاخلاق الرديئة، فان الحكمة التي لاجلها وجب التعلق انما هو تحصيل الكمال العلى والعمل ولا يمكن ذلك الا بالتعلق بالابدان الحيوانية الحساسة لنزول الرذائل الخلقية وغيرها بالمعذاب والعقاب وشدة الموت والمصائب باستعمال الابدان الحيوانية، وذلك هو طبقات النيران. فهذا تفصيل ما 15 ذكره في الكتاب من مذاهب المشرقيين. وربما جوزوا النقل في غير الانسان من الحيوانات الصائمة من شخص الى مشاكله من نوعه بشرط ان لا يلزم من ذلك المزاحمة التي في الانسان؛ فان الانسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد العقل من المفارق فلو جاز انتقال نفس مستنسخة اليه وأخرى فائضة لازدهم على البدن الواحد نفسان، وهو محال. فهذا معنى قوله: «ما لم يلزم المزاحمة التي في 20 الانسان لاستمداد الفيض».

قوله: وقال المشاؤون.

اقول: ذكر جماعة الاشرافيين ان استحقاق البدن الانسانى بمزاجه الخاص

الحادث لحدوث نفس ناطقة لقبول نور الشمس عند عدم الحجاب . وكل^{٦٥} بدن حدث له مزاج يستحق به حدوث نفس ناطقة وجب إفاضة المفارق عليه من غير تخلف . فلو صح النقل وتعلقت به نفس مستنسخة مع استحقاق البدن بمزاجه الخاص حدوث نفس من المفارق ولا يمنع حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس أخرى لا تتعلق ي بدن . كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب ؛
 5 وحيثذ يجب ان يحصل لبدن واحد انساني نفسان: مفاضة ومستنسخة ، وذلك محال . ولا يشعر الانسان الا بنفس واحدة وهذا انما يكون في الانسان دون غيره من الحيوانات الصامتة والمتحركة اليها النفوس المستنسخة الفارقة للابدان الانسانية على التفصيل للمذكور .

- 10 واعترض المشاؤون على هذا وقالوا: اذا استدعى المزاج الانساني النفس من المفارق وجب استدعاء جميع الامزجة بخواص اسزجتها نفوسا مديرة لها منصرفة فيها . وحيثذ يلزم فيها ما ذكرتم في الانسان ، ويلزم من ذلك بطلان التناسخ في الحيوانات كما ابطالتموه في الانسان . فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عليه من العقل وكان التناسخ فيها حقا ، فانتقلت اليه نفس مستنسخة وأخرى مفاضة ، فاجتمع على البدن الواحد الحيواني نفسان ، وذلك
 15 محال .

- وقد قرأ ما يصلح لجواب هذا: فان المزاج الانساني ، الذي هو اعدل الامزجة واشرفها ، لا يلزم من استدعائه لنفس ناطقة من المفارق ، استدعاء امزجة الحيوانات الخسيسة ذلك ، فيجوز اختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يتناسب النفس المفارقة من الانسان ومنها ما يستحق لإفاضة النفس الجديد من المفارق .
 20 كالانسان المستحق بالمزاج الخاص الاشرف ذلك ، فسقط اعتراض المشائين . وقد نقل عن ارسطوطاليس انه رجع عن رأيه في ابطال التناسخ الى رأى استاده افلاطون

الالهى وسائر الحكماء الاقدمين، وهو^{٦٥١} المشهور فى كنهه من التناسخ لمصلحة سياسية، او يكون النظر اداء الى ذلك، فجوِّز التناسخ بعدما كان منعه؛ فالمشهور فى كتب المشائين منع التناسخ، وان كان كل مذهب للحكماء وملة للملبيين، فللتناسخ فيها قدم راسخ، واكثر الهند والصين وقدماء فارس وبابل ومصر، وكافلاطون ومن قبله من الحكماء، كسقراط وفيثاغورس وانبأذقليس، ومن يتهمهم 5 كهرمس واغاثاديمون، كلهم قائلون بالنقل وان اختلفوا فى جهات النقل فى العوالم فقط، او فيه؛ وفى النبات او فيها؛ وفى المعادن، كما سرّ تفصيله.

قوله: وتمسك بعض الاسلاميين.

اقول: آيات كتب الله الدائنة على صحة النقل كثيرة، كقوله تعالى: «إِنَّ 10 الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ»^{٦٥٢}. وذلك إنما يكون بان تنقل نفوس هؤلاء بالتناسخ الى الابدان المندرجة بالصفى فى الازمنة الطويلة حتى تصل الى ائحيوانات الشمرية، كدود الخمل وغيره، وهى الداخلة فى سم الخياط؛ وقوله تعالى «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَنَائِهِمْ جُلُّوْا غَيْرَهَا»^{٦٥٣}، اى كلما نضجت جلودهم بالفساد بدلائهم جلودا غيرها بالكون؛ وقوله «وَمِمَّا مِنْ دَائِيَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ 15 بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنَمِّىْ أَمْثَلَكُمْ»^{٦٥٤}، يعنى ان بنى آدم اسم واصناف وطوائف لهم مراتب فى الاعمال والصناعات والعلوم، وكل داية وطير فمرجع الى بعضها فمنها صدر الى هذه الصور؛ وقوله «وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْخَنَازِيرَ»^{٦٥٥}، اى مستغناهم فيها وعبدة الطاغوت هم عبيد الدنيا والمستغندون فيها من الاعمال، كالخيل والابل والجمال

^{٦٥١} س: + بنى

^{٦٥٢} القرآن المجيد: سورة الاعراف (٧)، آية ٤٠

^{٦٥٣} القرآن المجيد: سورة النساء (٤)، آية ٥٦

^{٦٥٤} القرآن المجيد: سورة الانعام (٦)، آية ٣٨

^{٦٥٥} القرآن المجيد: سورة المائدة (٥)، آية ٦٠

والحمير والبقر والغنم والجراميس وغير ذلك؛ وقوله «قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»^{٦٥٦} بعد المفارقة البدنية على النور وجميع آيات المسخ تصریح فی صحة وقوع النقل؛ وقوله «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{٦٥٧}، یعنی ان شهادة يد الكلب ورجله وصورته الذى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشئ الذى هو الشر، وكذلك غيره من الحيوانات تشهد اعضائه باعمالها السيئة؛ وقوله «وَقَالُوا لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا»^{٦٥٨} الآية؛ وقوله «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ»^{٦٥٩} الآية، وقوله «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْبَتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِن سَبِيلٍ»^{٦٦٠}؛ وقوله تعالى فى حق السمداء «لَا يَلْدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَّاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»^{٦٦١} لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة لغلبة الهيات المحمودة والاخلاق المرضية عليها، وغير ذلك من الآيات الكثيرة فى القرآن والاحاديث، كتوله عليه السلام «يعشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة»، اى انهم يختلف صورهم العنصرية المنتقلون اليها بحسب اختلاف اخلاقهم؛ وقوله: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تعيشون» . واحاديث المسوخ مشهورة وصنى أكثر الحكماء ومال الى هذا الرأى بعد انقائهم على خلاص الانوار الاسفهبذية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والاخلاق السيئة بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الى عالم الانوار العقلية دون النقل . ثم ذكر بعد ذلك ما يقتضيه فوق حكمة الاشراق . وهو ذوقه وذوق من تقدمه من الفاضل الحكماء واصحاب الكشف والبحث والتفتيش .

^{٦٥٦} القرآن المجيد، سورة الاعراف (٧)، آية ١٦٦

^{٦٥٧} القرآن المجيد، سورة النور (٢٤)، آية ٢٤

^{٦٥٨} القرآن المجيد، سورة فصلت (٤١)، آية ٢١

^{٦٥٩} القرآن المجيد، سورة الاسراء (١٧)، آية ١٧

^{٦٦٠} القرآن المجيد، سورة المزمن (٤٠)، آية ١٠

^{٦٦١} القرآن المجيد، سورة الدخان (٤٤)، آية ٥٦

قوله، واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم.

- أقول: قبل ذكر احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة، ذكر بقاء النفوس
 الناطقة بعد فناء أهدائها واقام البرهان على ذلك لان بقائها بعد المفارقة على
 الاحوال الفاضلة مبنى على اصل بقائها . فلانوار المجردة المدبرة لا يمكن عديمها
 وبطلانها . اذ لو امكن ذلك، فاما ان يكون لذاتها او لفهرها : لا جائز ان يكون
 لذاتها والا لم يكن وجودها الوجوب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة . ولما
 وجدت الانوار المدبرة فليست تقتضى عدم نفسها ولا يطلها ويعدمها موجبها
 وعلة العقلية، وهو النور العقل القاهر، فانه دائم البقاء على افضل الاحوال غير
 متغير ولا متبدل، فلا يمكن ان ينعدم بوجه من الوجوه . ثم هذه الانوار المدبرة
 هي اشعة العقل المفارق الازلي الابدی الغير المتغير وهي لازمة له غير منفكة عنه،
 فكيف يطل لازم ذاته بذاته ؟ وكيف تبطل اشته واضوانه بنفسه مع وجوبها^{٦٦٢}
 ودوامها باستمرار دوامه ؟ ولما لم يكن بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها
 عن المحل لجهورتها، والمكان لتجردها عن المواد الجسمية، فلا يطلها غيرها، فان
 ذلك الغير اما وجودى او عدمى ؛ فان كان وجوديا مقارنا لوجود النفس، لم يكن
 علة تامة لبطلانها والا لبطلت من اول وجودها ؛ وان لم يكن وجودها مقارنا لوجود
 النفس فيلزم ان يكون لعدم ذلك الأمر مدخل فى بقائها، ووجوده علة لبطلانها
 فعند وجوده ان اطلها بممانتها او^{٦٦٣} مزاحمتها على محل او مكان، فهو محال .
 فان ذلك انما يصح فيما له محل، كالاعراض او مكان كالأجسام .

- والانوار المدبرة جواهر مجردة وان اطلها لا بممانمة ومزاحمة بنفسه، بل
 استدعى وجود ممانع ومزاحم، فهو محال ايضا . اذ الشئ اذا امتنع وجوده كان
 وجود ما يوجب وجوده منتما ؛ ولما كان وجود الممانع والمزاحم على المحل والمكان

٦٦٢ ل، + هـ

٦٦٣ س، و

معتنما على الانوار المدبرة، فوجود ما يوجب وجود الممانع والمزاحم معتنق ايضا .
وان كان المعدم للانوار الاسفهبذية أمرا عدميا ، فهو اما عدم ما لوجوده مدخل في
وجودها ؛ او ليس لوجوده مدخل في وجودها ، والثاني محال . فان ما ليس
لوجوده مدخل في وجود الشئ لا تقتضى عدمه عدم ذلك الشئ ، والاول ايضا
محال . اذ يمتنع ان يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها فانها ممتنعة العدم؛
وان كان المبطّل شرطا فلا جائز ان يكون جواهرها ، اذ الجوهر المباين للانوار المدبرة
لا علاقة بينه وبينها . فلا يلزم من عدمه عدمها . وان كان عرضا ، محله تلك
الانوار ، فاعراضها هي الادراكات والافعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بمشاركة
البدن ، كالغضب والشهوة وغيرها ؛ فان كانت هذه الاعراض العدمية مبطلّة لها
عند وجود العلاقة البدنية ، فالاولى ان تكون تلك الاعراض العدمية المبطلّة لها عدم
كمالاتها وحيثئذ يجب ان لا تبقى الخالية عن الكمالات مع البدن اصلا . كما لا
تبقى بعد الموت ، وليس كذا . ولو وجب ان لا تبقى مع الاعراض المنافية
للكمالات ، كالجهل والاخلاق الرديئة وليس ، وان كانت مبطلّة لها بشرط قطع
العلاقة ، فعلاقتها بالابدان لما لم تكن لعلاقة الاعراض بمعانيها ، والاجسام
بامتكتها ، بل اضافة تامة لوجود البدن ؛ والاضافة اضعف الاعراض لتغيرها مع
عدم تنير ما له الاضافة . فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلّا لها ، اذ يمتنع ان يتقوم
الجوهر باضعف الاعراض . فقطع العلاقة لا مدخل لها في عدم الانوار المدبرة وما
عداها من الاعراض الباقية مضادة لكمالاتها ، او غير متضادة ، لا تكون مبطلّة
للانوار المدبرة بسبب قطع العلاقة . بل ان كان شئ منها مبطلّا لذاتها فلا يختلف
التأثير في الابطال بوجود العلاقة وعدمها .

ولنرجع الى الفاظ الكتاب ، فقلوه بعد الانوار المجردة ليس بينها مزاحمة
على محل ، اي ليست اعراضا ، تفتقر الى محل ، كاعراض الجسمانية الباطلة

بالمزاحمة^{٦٦٤} على المحل، كالسواد الذى يبطله البياض عند مزاحمته له، فيحل فى محله ولا كالأجسام المزاحمة على الامكنة البطل والمخرج بعضها بعضا عن بعضها؛ وليست حالة فى الفواسق الجسمانية ليشترط فى بطلانها مقابلة الاعراض، كالحرارة المبطلة للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين، او يشترط فى بطلانها أيضا اعتماد محل. فان البرودة الحاصلة فى الماء تبطل عند اعتماد 5 مادة الماء لخلع الصورة المائية، وليست الصورة الهوائية هذا من جهة القابل؛ واما من جهة الفاعل، فانه ليس مبدأ الانوار المدبرة، وهو العقل المتفارق، يستثير، ليلزم منه تثير الامور المدبرة وبطلانها. فلا تكون الانوار المجردة المدبرة كمتعلقات حصلت من احوال المدبر، كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الاسفهبذية وحدها الباطلة بطلان العلاقة 10 البدنية؛ او تكون حاصلة من المدبرات واحوالها مع أسر آخر، كالصور الحاصلة فى المرايا الصقلية؛ فان حدوثها وحصولها من العقل المتفارق مشروط بالمقابلة وشهود الحس الباصرة الباطلة ببطلانها او بطلان احدها. وليست نسبة الانوار المدبرة الى علتها هذه النسبة ليتصور بطلانها كما تصور فى الاشياء المذكورة.

قوله، ونسبة غير النفس الناطقة، 15
اقول: معناه انه ليس نسبة العقل الفاعل للنفس الناطقة، كنسبة غير النفس من الاعراض والآثار الحاصلة فى المحل من النفوس وغيره، سواء كان الفاعل لتلك النفوس والآثار هو نفس المحل او غيره. فانه اذا بطل الحال اذى هو مبدأ النفس او غيره بطل النفس بخلاف الانوار المجردة الاسفهبذية، فان علتها دائمة الوجود لا يمكن عدمها ولا قابل لها فى ذاتها لتتمكن عدمها عند بطلان 20 الاعتماد، بل هى دائمة بدوام العلة الفياضة لها. ولو كانت الانوار المدبرة قابلة لعدم لوجب ان يكون انعدامها بسبب الهيات الظنمانية الجسمانية، وهىئذ كان

ينبغي ان تقدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المفارقة، كما عرفت. وإذا تخلصت الانوار المجردة الاسفهيدية عن الملايق الظلمانية، بقيت مستمرة الوجود ببقاء النور القاهر الذى هو علتها. وموت البدن انما هو لبطلان مزاجه المخصوص الذى به كانت صلاحية قبول تصرفات النور المدير الاسفهيد. فافهمه.

قال الشيخ:

5

فصل

«فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور»

(237) النور المدير اذا لم تقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسى اكثر منه الى الفواسق. وكلما^{٦٦٥} ازداد نوراً وضوءاً ازداد عشقاً ومحبة الى النور القاهر، وازداد غنى وقرىاً من نور الانوار. ولو كانت الانوار المتصرفه غير متناهية قوة التأثير، ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النورى. والانوار الاسفهيدية اذا قهرت الجواهر الفاسقة، وقوى شوقها وعشقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار الطاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فاذا انفصلت صياصياها لا تنجذب الى صياص أخرى لكمال قوتها وشدة انجذابها الى يتاييع النور. والنور المتقوى بالشوايق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب الى يتيوع الحياة. والنور لا ينجذب الى مثل هذه الصياصى، ولا يكون له نزوع اليها. فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسياً^{٦٦٦} نور الانوار والقواهر القدسين. ولما كان من المبادئ لا يتصور الثرب بالمكان بل بالصفات، كان اكثر الناس تجردوا عن الظلمات اقرب منها

(238) والشوق حامل الذوات الدوآكة الى نور الانوار. فالانتم شوقاً انتم

20

^{٦٦٥} يش؛ ش؛ ع؛ نكلم

^{٦٦٦} يش؛ ش؛ ع؛ قدسياً قدس. س؛ قدسياً قدس

انجذابها وارتفاعها الى عالم^{٦٦٧} النور الاعلى . ولما علمت ان اللذة وصول ملائم للشئ
 وأدراكه لوصول ذلك، والام ادراك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو
 كذا . وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شئ ادرك منه . فلا شئ^{٦٦٨} اعظم والذ
 من كماله وملاتماته . سبها وقد عرفت ان اللذات في طلسمات الانوار المجردة منها
 ترشحت وهى ظلالها . والفهر الملائم لها هيات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من
 5 صفة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك . والانوار الاسفهبذية ما دامت معها علاقة
 انصاعسى والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بماهاتها .
 كشد يد السكر اذا وصل اليه مشتهى او ارمقته^{٦٦٩} عاة وهو متخبط فى سكره . غير
 مدرك لما اصابه . ومن لم يلتذ بأشراقات القواهر النورية وانكر اللذة الحقّة . فهو
 10 كائن حين اذا انكر لذة الوقاع .

(239) وكما ان لكل من الحواس لذة وألما ليس لحاسة أخرى على حسب
 اختلاف ادراكاتها وكمالاتها . وكذا ما للشهوة والفضب . وكمال النور الاسفهبذ
 اعطاء قوتى قهره ومحبه حقهما . فان القهر للنور على ما تحته فى سنخه . وكذا
 المحبة فينهى ان يسلط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبه الى عالم النور . واذا
 15 كان كُتب عليه الشقاوة . فتنفع محبه وعشقه على الغواصق . فتقهره الظلمات . وانما
 تقع محبه الى عالم النور كما ينهى . اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود
 والمعاد ونحو هذا^{٦٧٠} على حسب الطاقة البشرية . ولما كان تدبير الصيصية والعناية
 بها ايضا ضروريا . فاجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانية والغضبية وفى
 صرف الفكر الى المهمات البديهة .

٦٦٧ يش ١ ش؛ ط ١ - عالم . س ١ - عالم

٦٦٨ ط ١ المش . س ١ لشئ . يش ١ ش؛ ش

٦٦٩ ط ١ ازمقته

٦٧٠ ط ١ هـ . س ١ هذا . يش ١ ش - نحو هذا

(240) ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور وإذا تجمل النور الاسفهبدي بالاطلاع على العتايق وعشق ينسوع النور والعبادة وتطهر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص عن صميمته^{٦٧١}؛ وانمكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه. ومن القواهر ايضا كذا، ومن 5 الاسفهبديّة الظاهرة الغير المتناهية في الآزال، من كل واحد واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد مرارا لا يتناهى، فيلتذ لذة لا تتناهى. وكل لاحق يلتذ بالسوابق، وتلتذ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى، وهى اشراقات ودوائر عقلية نورية تزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته.

(241) وكما ان مدرك النور المجرد وإدراكه ومدركه لا يقاس الى ثلاثة^{٦٧٢} الظلماتيات، فلذته لا تقاس الى لذتها. ولا يحاط بها في هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية ايضا انما حصلت بأمر نوري رش على البرازخ، حتى ان لذة الوقاع ايضا رشح عن اللذات الحقّة؟ فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميت، بل لا يشتهى الا برزخا وجمالا فيه شوب نوري؛ ويتم لذته بالحرارة التى هى احد 15 عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه. وتتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر ان يقهر الانثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبته مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق. وكل يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى. وانما ذلك 20 طلب للنور الاسفهبدي لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه.

(242) والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا

^{٦٧١} يش، ش، ط، الصميصية، س: صميمته

^{٦٧٢} ط، ثلث. يش، ش: ثلثة

الجرمى . وكما ان النور الاسفهبذى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصهية
مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها : فالانوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها
من الانوار القاهرة الغالبة ونور الانوار وكثرة علاقتها المشقية معها . تتوهم انها هى .
فتصير الانوار القاهرة الغالبة^{٦٧٢} مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر لها .
وحسب ما تزداد المحبة المشرية بالغلبة ، ازداد اللذة والانس فى عالمنا ، وكذا
تعاشق الحيوانات . هذا هاهنا ، فما قورك فى عالم المحبة الحققة التامة والقهر التام
الخالصين ، الذى كله نور وبصيص وحياة ؟

- (243) ولا تظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا . فان
شبهتين لا يصيران واحدا ، لانه ان بقى كلاهما ، فلا اتحاد وان اتعدما فلا اتحاد ؛
وان بقى احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد . وليس فى غير الاجسام اتصال
وامتزاج . والمجردات لا تتعدهم فهى متازة امتلازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها
بانوارها واشراقاتها وتخصص يمتنى على تصرفات الصباصى ؛ بل تصير مظاهرها
الانوار التامة ، كما صارت المرايا مظاهر المثل ، ضربا للمثل . فيقع على اندبرات
سلطان الانوار القاهرة فتقع فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس بذلك لذة ما .
وقهر العالم الاعلى غير مفسد ، اذ الطبيعة القابلة للعدد منتفية هنالك ، بل تكمل
اللذة ، والمدبرات الظاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالى^{٦٧٤} «طَوَّيْ لَهُمْ
وَحَسَّنُ مَا بَيْنَهُ»^{٦٧٥} .

- اقول : النور المدبر الاسفهبذى اذا لم تقهره شواغل البرزخ الظلمانى ، من
انواع الشهوات الجسمانية واصناف الغضب الجرمانى وتتوعد التخللات والتهومات
الروحية ، واشتغل بالعلوم الحقيقية ، من العلمية والخلقية وواظب على الرياضات

٦٧٢ ط ١ - الغالبة ، ص ٢ + الغالبة ، ط ١ ش ، الماية

٦٧٤ ل ١ - تعالى ، ط ١ ش ، + تعالى

٦٧٥ القرآن المجيد : سورة الرعد (١٢) ، آية ٢٩

- التصوفية، فحينئذ يحصل له شوق الى عالم الانوار ولا يزال كلما ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه الى ذلك العالم النورى، حتى يكون شوقه الى العوالم النورية اكثر منه الى العالم الجسمانى الظلمانى، فكلما ازداد بالفضائل نوراً وضوءاً وصفاءً ازداد عشقاً وشوقاً ومحبة الى الانوار القاهرة والجواهر الفاخرة فيزداد عشقاً وعظمة وكرامة وقرباً عقلياً من نور الانوار تعالى وتقدس. والانوار المتصرفة الاسفهبذية 5 قواها متناهية التأثير، اذ لو كانت غير متناهية قوة التأثير لم يحجبها عن الاخرى الاعلى النورى بجذب. شواغل الاجرام البدنية، فاذا اتفق لبعض الانوار الاسفهبذية انها قهرت الجواهر الفاسقة المظلمة، من الشهوة والغضب وغيرهما، وقوى عشقها وشوقها الى العالم الاعلى النورى واستضاتت بالانوار القاهرة العقلية فعصل لها قى هذا العالم ملكة الاتصال بالعالم النورى المجرد المحض؛ فاذا انفسدت قواها 10 الانسية وصياحبها الجسمية لا تتجذب بالتناسخ الى الصياصى الحيوانية العاسية، بل تكون لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها وعشقها منجذبة الى العوالم النورية والذوات القدسية ينابيع النور المنعومة بالشوارق العقلية العظيمة العاشقة لسنخها واصلاً المنجذبة الى ينبوع الحياة والنور، فهو العالم العقل والنور الالهى. وهذه الانوار المدبرة الموصوفة بهذا الكمال لا تتجذب على سبيل التناسخ الى ابدان 15 الحيوانات المذكورة والصياصى المنكوسة، ولا يكون لها شوق ونزوع اليها، فلا جرم تتخلص الى العالم النورى الاعلى والمحل الاسنى. وتصير مطهرة من الجهالات وسائر العلايق الجسمانية بظاهرة اشعة نور الانوار والانوار القاهرة الطاهرة المقدسة. ولما كانت المبادئ العقلية والذوات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها بالمكان، لتزورها عن العلايق الجسمانية، بل القرب منها انما هو بالصفات العقلية والمعانى 20 التجردية كان اكثر الناس تجرداً عن العلايق الجسمية والامور الظلمانية اشد قرباً منها؛ والشوق الى العالم العلوى والعشق للصنع الالهى حامل الذوات الدراك المدبر الى نور الانوار والانوار القاهرة، فالانتم شوقاً وعشقاً بالملوم الالهية والفضائل

الخلقية ، اتم انجذابها وارتفاعا الى نور الانوار الاعلى .

قوله ، ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ .

اقول : اعتبر الشيخ فى «التلويحات» للذة ثمانية أسور؛ اولها ادراك :

وثانيها وصول شئ الى المدرك ؛ وثالثها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل ؛ ورابعها

كون الواصل كاملا ؛ وخامسها كونه خيرا ؛ وسادسها كون الكمال كاملا للمدرك ؛
وسابعها كون الخير خيرا له ؛ وثامنها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل من حيث
كونه موصوفا بالصفات المذكورة^{٦٧} . ويريد به الكمال حصول ما من شأن الشئ

ان يكون له ، وبه الخير خيرا انكامل باعتباره مؤثر عنده . وانما لم يقتصر على
الادراك لكونه قد يكون يحصل صورة تساويه ؛ والوصول ليس الا بحصول ذاته

ولا تتم اللذة بحصول ما يساوى اللذية . بل بحصول ذاته ، ولم يقتصر على الوصول
لعدم دلالة على الادراك الا بالالتزام ، وأورد الادراك والوصول معا لعدم وجود لفظ
قال عليهما بالمطابقة . وانما ذكر ما وصل من كمال المدرك وغيره . اذ قد يدرك
وصول الكمال والخير من ليس يعتقد كماله وغيره ، وحينئذ يلتذ بادراك وصونه
اليه واذا كان الشئ خيرا من وجه دون آخر ولا يلتذ بادراكه الا ان يدرك من

الجهة التى هو بها خير دون غيره ؛ وانما ذكر من حيث هو كذلك اذ اللذة ليست
ادراك اللذية ، بل ادراك حصوله للذية وهنا تساهل . فذكر ان اللذة وصول ما الى
نور ملائم للشئ وادراكه لوصول ذلك واستغنائه عن باقى القهود والالم ادرك حصول
ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذلك ؛ والحيثية المذكورة شعور الى اللذة
والايم . وجميع الادراكات الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد الذى هو نور

محض وادراك صرف . وقد عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شئ اتم ادراكا
منه فلا شئ اعظم من لذاته والذ من كماله وابهج من جماله وملائماته ؛ كيف وقد
عرفت ان جميع اللذات التى فى طلسمات الانواع الجسمية واصنام الانوار المجردة

ذوات الطنسمات إنما ترشحت من أرباب الأنواع المجردة، فهي ظلالها وانموذجاتها
والغير الملائم للأنوار المدبرة إنما هي الهيآت الظلمانية؛ والظلال الفاسقة اللاحقة
بها من صحة الابدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق إل ذلك. وهذه هي حجب
الأنوار المدبرة عن مشاهدة عالم الأنوار والالتذاذ بها، فما دامت الصلابة البدنية
والشواغل البرزخية الكثيرة معه، فإنها محجوبة عن عالمها وكذلك لا يلتذ
5 بكمالاتها العقلية، ولا تؤلم برذائلها الظلمانية، كالشديد السكر الموصول إليه مشتبه
أو بعد ما يحاقه ولم يدركه للسائق الذي ناله؛ فكذا الشواغل البدنية والعجب
البرزخية مانعة عن مشاهدة الأنوار العقلية، والالتذاذ بها. وكل من ليس قوة
ادراك العلوم العقلية واستمدادات اشراقات القواهر النورية المجردة وإنكر الذات
العقلية المحضة الحق، فهو كالتنين المنكر لذة الجماع من وجودها في الاعيان.

10

قوله: وكما ان لكل من الحواس لذة والمأ.

اقول: لكل واحد من الحواس الظاهرة والباطنة لذة والم. فلذة القوة
الباصرة بالاضواء المشرقة والالوان الحسنة، والمأ بضد ذلك؛ ولذة السمع
بالتنمات المتناسية، والمأ بضده؛ ولذة الذوق بالمطعمات الطيبة والمأ بالمكروهة؛
ولذة الوهم هو الرجاء والامل، والمأ بضد ذلك؛ وكذا باقى الحواس. فلكل
15 صامية لذة ليست لحاسة أخرى على اختلاف ادراكاتها. وكذا لذة الشهوة تخالف
لذة الغضب. فللنفس يحسب كل قوة لذة والم.

20

واما الجوهر النورى الاسفهبذى. فكماله انتقاشه بالوجود كله والتجرد عن
المواد الجسمية واعطاء قوى قهره ومحبته حقها. فان انقهر للنور على ما تحته
ومحبته على ما فوقه، وكذلك يجب على النور المدبر الاسفهبذى ان يسلط قهره
وقوته التضحية على الصيغة البدنية الظلمانية، وقواها بحيث يظهر قهره لها؛
وكذلك يسلط محبته وعشقه وشوقه إل عالم الأنوار العقلية، فان تأتى له ذلك كان
قد كتب عليه السعادة وان كتب عليه الشقاوة فيتكشف النور المدبر بالجهل والهيبة

- البرديّة فتقطع محبته وعشقه على الفواسق البرزخية الظلمانية، فتقهره الظلمات البدنية والقوى الحسية والخيالية، وحينئذ يبعد عن العالم الاعلى النورى وإنما تقع محبته الى العالم النورى المجرد على ما ينبغي، اذا تمثل فى ذاته اعيان الموجودات، فيعرف نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها، وترتب الموجودات والمعاد على ما ينبغي بحسب الطاقة 5 انبشيرية. ولما كان تدبير الصيصية البدنية والعناية بها واجبا لتحفظ التركيب البدنى مدة من الزمان الى اوان تحصيل الكمال الانسانى؛ فاجب الوجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانية والغضبية، وكذلك يجب ان يصرف الفكر الى المهمات البدنية دون غيرها؛ والخلق عندهم ملكة تصدر بها عن النفس الافعال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين الخلقين المتضادين لا بان يفعل افعال 10 التوسط، بل يحصل ملكة التوسط كانتها موجودة بالقوة للناطق والحيوانية معا؛ فللناطق الاستعلاء وللحيوانية الازدعان؛ وبالجملية يحصل لها الهيئة الاستملائية على البدن ولا يتفعل من القوى ويحصل لها المدالة؛ وهى عفة وشجاعة وحكمة؛ فالعفة توسط القوة الشهوانية بين الجمود والشر؛ والشجاعة توسط القوة الغضبية بين الجبن والتهور؛ واما الحكمة، فليس التوسط مطلق بما فيها بل كلما كان 15 الامعان فيها اكثر كان كمالا كما قال «وقل رب زدنى علما»؛ وقال «اين سيناء» فى «الشفاء»؛ «وكأنه ليس يرى الانسان عن هذا العالم وعلايقه، الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم»، فصار له شوق الى ما هناك يصد عنه هاهنا ولا تتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العلوى، وهو الخلق والاخلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة واكثر فكره فى عالم النور؛ فان اكبرهم الانسان اذا كان فى الآخرة 20 واكثر فكره فى عالم النور دل ذلك على غلبة الشوق والعشق على ذلك الانسان بعد

المفارقة حيث فهمتها وفكرتها ، فاذا غلب^{٦٧٧} انوار المدير المجرد بالاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينزع النور والحياة وهو نور الانوار والانوار المجردة ، وتظهر من الانسان الطبيعية ورجس البرازخ الظلمانية ، فاذا شاهد عالم النور المجرد المحض بعد المفارقة البدنية فانها تتخلص عن الصيصية البدنية بالكلية وتمكس عليه اشراقات غير متناهية من نور الانوار بلا واسطة ومع الرسايط^{٦٧٨} ايضا على ما عرفت ، وكذا من الانوار المدبرة الاسفهبذية الناضلة الطاهرة الغير المتناهية في الازل ؛ وكذلك من كل واحد واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد فانه لا يتناهى ، فيلتذ لذة لا تتناهى . وكل لاحق من الانوار المدبرة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس المفارقة وتلتذ السوابق ايضا ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار غير متناهية وهى اشراقات نورية ودوائر عقلية يزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته ؛ وانما سماها «دوائر عقلية» لانها اشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض ، كما ان اشراقات الكواكب وان كانت ضئيلة الا ان اشراق جمال نور الشمس يزيد في رونقها عند طلوعها ، فكذا اشراق العقول بالنسبة الى اشراق جلال النور الاول الواجب .

قوله ؛ وكما ان مدرك النور .

اقول ؛ ان النور لا يقاس^{٦٧٩} مدركه ومدركه وادراكه الى ثلاثتها من الجسمانيات . فان القوى الجسمانية مدركة ومدركة وادراكها الذى هو نسبة المدرك الى المدرك ، فالمدرك فى الانوار المجردة افضل من القوى الجسمانية المنطبعة ، والمدرك فى الانوار نفس المجردات وهى افضل من مدركات القوى الجسمانية . اعنى الاجسام وما يتعلق بها . ونسبة المدرك الى المدرك هو الادراك فى الانوار المجردة

^{٦٧٧} س : تجل

^{٦٧٨} س : الرسايط

^{٦٧٩} ل : لا يقاس

- افضل من ذلك فى الاجسام، وإذا لم يكن الادراك الجسمانى الظلمانى ومدركه نسبة الى الثلاثة الروحانية النورية المجردة، فلا^{٦٨٠} نسبة للذاته الى لذته، ولا يمكن ان يحاط بذات الانوار المجردة الروحانية فى هذا العالم، كيف وقد عرفت بالقاعدة السالفة ان جميع اللذات من النور، وكل لذة جسمانية فهى ايضا انما حصلت من النور فيفيضه رب النوع ويرشده على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع ايضا 5 انما رشح من اللذات العقلية الحققة النورية، لان الذى يواقع لا يشتهى مواقعة الميت وانتهائه لخلوه عن النور المدبر وانارة العرضية، بل^{٦٨١} لا يشتهى الا جسما برزخيا وجمالا فيه شوب نورى. وكذا لا يحبون اثنان للمعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور بخلاف الشاب؛ فان اشراق النفس على الجسم المتعلق به وقبوله آثاره اكثر مما قبله الشيخ. ثم انه لا تتم لذته ولا تكمل راحته الا 10 بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة ايضا، وهى احد معلولات النور وعشاقه، ثم تتحرك قوتا محبته وقهره بحيث يريد الذكر ان يقهر الانثى، وحينئذ يقع من عالم الانوار المجردة محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على الانثى على نسبة ما فى العالم العقل من العلة والمعلول على التفصيل الذى عرفته. وكل واحد من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه ويدخل فيه بحيث يرتفع 15 الحجاب البرزخى بينهما وينعدم، كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة العقلية، وانما كان ذلك لان كل واحد منهما يطلب النور المجرد الاسفهبذى الذى فلاخر لذاته الذى هو من لذات عالم النور المحض الذى لا حجاب فيه لعدم البعدية والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقل دون الجرمى.
- وقال المعلم الاول: «ان المجردات العقلية، وان تكثرت وتعددت، فانها لا 20 تباين الاشخاص الجسمانية، بل تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالتفاسد

^{٦٨٠} س، و لا^{٦٨١} ل، من

والامتزاج وتنفرد بدون تباين لانها واحدة اللذات كثيرة ففى وحدانية بسيطة». والنور المدبر الاسفهبذى لما كان له تعلق بالبدن الذى هو مظهره توهم انه فيه، وليس هو فيه لظفنه وتجرده. واذا فارقت الانوار المدبرة الاسفهبذية اذا فارقت الصياصى البرزخية وكانت كاملة بالعلم والعمل، فليشدة نوريتها وقوة شوقها وقربها من نور الانوار والانوار القاهرة العالية وكثرة علاقتها المشقية معها تتوهم انها هى، 5 وأن كانت فى الحقيقة والشعور غيرها الا انها تصبح الانوار المجردة القاهرة العالية مظاهر للمدبرات النورية العتلية، كما كانت الصياصى البديهة مظاهر لهذه الانوار عند وجود العلاقة وبحسب ازدياد المحبة المشوية بالعلية فى هذا العالم، كما فى الملوك والحكام يزداد الانس واللذة عندها. وكذا تعاشق الحيوانات وتلذذها يزداد بازدياد المحبة، والعلية هذا كله فى عالمنا هذا مع نقصه وكثرة حجمه ونقص المحبة 10 والقهر فيه. فما ظنك فى عالم المحبة الحققة التامة؛ والقهر الكامل التام الخالصين، اعنى عالم الانوار المجردة المحضة الذى لا ظلمة فيه اصلا، بل كله نور وبسيط وضياء وحياء محضة. فان الانس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالها يكون فى الغاية.

قوله؛ ولا تظنن ان الانوار المجردة تصبح بعد المفارقة شيئا واحدا، 15 اقول؛ ذكر البرهان الدال على ان الانوار المجردة بعد المفارقة لا تصبح واحدة. لان الشيتين من حيث هما شيان تمتنع صيرورتهم شيئا واحدا، لانه ان بقى كل واحد منهما بعد الاتحاد، فلا اتحاد؛ وان انعدم، فلا اتحاد ايضا؛ وان بقى احدهما وانعدم الآخر، فلم يتحدا، بل الشيان لا يمكن ان يصيرا 20 واحدا الا باتصال وامتزاج وتركيب، وذلك لا يكون الا فى الاجسام لا غير. والالفاظ الواردة فى كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول بالبارى تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض، يريدون بها شدة القرب بالمتحد به والحال فيه والا فالبرهان دل على ان الشيتين لا يصيرا واحدا.

وأما الحلول، فأنما يكون في الاعراض المفتقرة إلى الحلول في الجواهر القائمة بذاتها. والمجردات لا يتصور فيها ذلك، ولكن يمكن أن يحصل لبعض النفوس من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب من الباري تعالى أو من بعض العقول أو النفوس فيحكم بالاتحاد أو الحلول ثم يظهر له بطلان ذلك فيستغفر الله عز وجل كما نقل عن الشيخ أبا يزيد والحسن ابن منصور والمسيح ابن مريم، عليه السلام،⁵ وغيرهم.

- وإذا كانت المجردات العقلية كلها غير متباينة ولا متحدة بالكلية بل بينها اتحاد عقل وإذا كانت موجودة غير معدومة، فهي لا محالة يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً عقلياً، فإن كل واحد منها له شعور مخصوص بذاته وإنوارها وأشراقاته وتخصيص معين ينتهي على تصرفات^{٦٨٩} الأنوار المدبرة في الصياصي الهدنية غير ما¹⁰ للآخر منها، فكل واحد منها وجد ذاتاً منفردة باختلاف مرادها التي كانت وباختلاف أزمته حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أيدائها المختلفة. فإن موجد المعنى الكلي شخص مشار إليه لا يمكنه اتحاد شخص أو أن يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصاً من المعاني التي تلحقه عند حدوثه إلا لاستعداد مزاج خاص. فالأنوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان وأحوالها،¹⁵ فتصير الأنوار العقلية الثامة بعد المفارقة البدنية مظاهر لها، كما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها، وكما صارت المرايا مظاهر للمثل الروحانية المعلقة القائمة بذاتها لا في محل. فحينئذ تقع على الأنوار المجردة المدبرة سلطان الأنوار العقل التاهرة فيقهرها قهرها يحصل لها بذلك لذة وعشق قهر. ومشاهدة لا يمكن أن يقاس إلى غيره، وليس قهر العالم العلوي مفسداً لقهر الاضداد في العالم السفلي العنصري، إذ²⁰ الطبيعة القابلة للعدمى منتفية في ذلك العالم فإن القهر المفسد في هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك، فليس فيه إلا الذوات النورانية الثابتة التي كلها نفس

الوجود والادراك، واللذة نقدر مبدعة وتعالى موجدته، وهو ملك الملوك وسلاطان
السلاطين لا سلطان غيره ولا واجب وجود سواء. فلذات الانوار المجردة المدبرة
تكمل بتوهم الانوار العقلية لها: والمدبرات الظاهرة الكاملة بالفضائل الحكيمة
والاخلاق والتجرد عن زيادات الملايق البدنية، وهي الشبيهة بالانوار القاهرة مطهرة
مقدسة تقدر الله تبارك وتعالى، وقدر الانوار القاهرة «طُوسٍ لَهُمْ وَحُسْنُ
مَأْبٍ»^{٦٨٢}. نسال الله الحي القيوم ان ينظمننا في سلوكهم ويشد اودنا بهم ويعظم
شوقنا اليهم ولا يبعدنا عنهم انه «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{٦٨٣} وبالاجابة جدير.

قال الشيخ:

فصل

«في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية»

(244) والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهدين قد يتخلصون الى عالم
المثل المتعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك.
فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك
الصور اتم مما عندنا، فان مظاهر هذه وسواها ناقصة، وهي كاملة. ويخلدون
فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.
(245) واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَاءً»^{٦٨٤}.
«وَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ»^{٦٨٥}، سواء كان النقل حقا او باطلا. فان الحجج
على طرفي التقبض فيه ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياغ البرزخية يكون لها ظلال
من الصور المتعلقة على حسب اخلاقها.

^{٦٨٢} القرآن المجيد، سورة المرعد (١٣)، آية ٢٦

^{٦٨٤} القرآن المجيد، سورة النباين (٦٤)، آية ١٦ سورة الطلاق (٦٥)، آية ١٢

^{٦٨٥} القرآن المجيد، سورة مريم (١٩)، آية ٦٨

^{٦٨٦} القرآن المجيد، سورة هود (١١)، آية ٩٤

- (246) والصور المعلقة ليست مثل افلاطون ، فان مثل افلاطون نورية^{٦٨٧} .
وهذه مثل معلقة ، ظلمانية ومستتيرة ، للسعداء على ما يلتذون به بيفض مُرد .
وللاشقياء سود نزيق . ولا كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها وليس لها
محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تشتمل في مظاهرها ، ومنها
يحصل ضرب من الجن والشياطين . وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من اهل
«دوتند» ، وقوم لا يعدون من اهل مدينة تُسمى «ميانج» انهم^{٦٨٨} شاهدوا هذه الصور
كثيرا بحيث ان اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنتي
دفعهم . وليس ذلك مرة او مرتين ، بل في كل وقت يظهرون ؛ ولا تصل اليهم
ايدي الناس . وقد جرب من امور أخرى صياصي متدربة غير ملموسة ليس
مظهرها الحس المشترك بل تكاد تتدرب لجميع البدن وتقاوم البدن وتعارض الناس .
(247) ولي في نفسى تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة : انوار
قاهرة ، وانوار مديرة ، وبرزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستتيرة فيها العذاب
للاشقياء . ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين ؛ وفيها
انتمادات الوهمية . وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما
للمرايا والتخيلاط . وقد تخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها في
البرازخ^{٦٨٩} عند المصطفين . وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها اريحية
روحانية . ولما شرهذت هذه المثل وما نسب الى الحس المشترك ، فدل على ان
المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا ؛ بل انما ترقف عليها الاصار . لان فيها
ضربا من ارتقاع الحجب .
- (248) وهذا العالم المذكور نسيه «عالم الاشباح المجردة» وبه تحقق بحث

^{٦٨٧} طء + ثابته . س . - ثابته^{٦٨٨} طء : - انهم . س . + انهم^{٦٨٩} يش : طء - في البرازخ . س . + في البرازخ

الامثال^{٦٩٠} والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستورة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، ويرتقى المتقديسين^{٦٩١} المثاليين اعلى من عالم الملائكة.

- ٥ اقول: النور المجرد الاسفهيذي، اما ان يكون كاملا^{٦٩٢} في الحكمتين العلمية والعملية؛ او يكون ناقصا فيهما؛ او كاملا في العلم ناقصا في العمل؛ او كاملا في العمل ناقصا في العلم. والاول، من المقربين السابقين المشاهدين لنور الانوار، وهو الكامل في السعادة؛ والثاني، من الناقصين المقربين في الهاربة. وهم اصحاب الكاملين في الشقاوة؛ والثالث، هو المتوسط في السعادة، وهو المراد بقوله «السعداء من المتوسطين والزهاد من المنتزهين»، فانهم بعد المفارقة البدنية يرتقون «الى عالم المثل الروحانية المعلقة التي مظهرها» بعض الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية، ولها قوة ايجاد المثل والقدرة عليها، فيستحضر من الاطعمة والاشربة والملابس الحسنة والصور المليحة والنفحات الموسيقية والسماع الطيب، وغير ذلك من المحسوسات اللذيذة ما تشتهي، وتؤثره. وتلك الصور اكمل مما عندنا من الصور واتم وابهج. لان مظاهر صور هذا العالم ناقصة لانه حواملها ومظاهرها هي هبولى عالم الكون والفساد المشتركة وهي دائما في قلع^{٦٩٣} صورة وليس أخرى. واما مظاهر تلك الصور وحواملها هي الاجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد ولا تتغير ولا تتفصل، فلذلك كانت حواملها ومظاهرها اتم. ثم زعم انهم يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسائية والظلمانية وعدم فساد تلك

^{٦٩٠} ش ١ ط ١ ص ١ الاجساد . يش: الامثال

^{٦٩١} يش: ش ١ ط ١ من . ص: - من

^{٦٩٢} ص: كاملا

^{٦٩٣} ص: خلق

الهرابخ العلوية والاجرام الفلكية مع عدم تصور الانوار المجردة العقلية والشوق اليها ، الا أن مظاهرهم تختلف بحسب اختلاف هيآت نفوسهم ، فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى ، وإن كانت أخس ، نادى .

وكلام افلاطون الالهى يدل على انهم لا يخلدون فى الاجرام السماوية .

- فانه زعم ان النفوس التى مظاهرها الفلك الادنى يمكث زمانا طويلا او قصيرا ، 5 حتى تزول عنها بعض الهيآت ثم ترتقى الى فلك عطاره فتقيم فيه زمانا ايضا ، ولا تزال ترتقى من فلك ادنى الى فلك اعلى على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هيأتها المحصورة والمذمومة اما زمانا طويلا ، او قصيرا ، حتى تصل الى الفلك الاعلى فتقيم فيه زمانا مآ بحسب ما يليق بها ؛ فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ثرقت اليه ، والا فلا . وبعض الناس يقول انه لا بد من المرور على 10 الافلاك والخلاص منها عند الوصول الى الفلك الاعلى الى عالم النور المحض . واليه يحيل صاحب « اخوان الصفا » .

وكلام الشيخ يدل على انه اذا ارتقت الى الفلك الاعلى او الى بعض الافلاك

ولم تستعد للخلاص الى عالم النور المحض ولا لترقى الى الفلك الذى فوق الفلك

- الذى تعلقت به ، فانها تغد فى بعض الافلاك الواصلة اليها لبقاء العلاقة مع 15 الاجرام . ويجوز ان يريد « بالخلود » المكث الطويل ، كما يقال « خلد الله دولته » .

والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق تتقل

علاقتها عن هذا الفلك الى عالم المثل الترابية وترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى

تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثل وهو القريب من العالم العقل النورى المحض .

- ومنه تتقل الى عالم الانوار المحضة ويدوم فيه ابدا^{٦٩١} من غير تنهيه ولا تبدل ولا 20 ملالة .

قوله ؛ واما اصحاب الشقاوة .

أقول: لا يبعد أن يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الاشقياء المقصرون في العلم والعمل. وسأهم «اشقياء» لكن شقاوتهم دون الشقاوة التي سبقت الإشارة إليها من تعلق نفوس بعض الناس بالابدان الحيوانية العنصرية، وليس لهم من العلم والعمل الذي كان للمتوسطين ما يلجأهم أن يصير الافلاك مظاهرا لنفوسهم، وليس نقصهم في الحكمين الى الغاية التي ترتضى تعلق نفوسهم وتساخها في ابدان

5 الحيوانات العنصرية والهيآت الرديئة. تلجئهم الى التعلق، فيتمسكون بالصور المثالية اللانقطة بها بهيأتهم، فان اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جثيًا»^{٦٩٥}، وهو الالتزاق بالارض على الركبتين البذى هو عبارة عن الخلود الى الارض والمحبة، فسواء كان النقل والتناسخ حقا او باطلا. فان حجج التناسخية ومبطلها على طرزي النقيض، وهو اثبات التناسخ وبطلاله ضعيف. فان كان النقل حقا فاذا

10 تخلصوا عن سائر ابدان الحيوانات مع بقاء هيآت رديئة فيهم نحوجهم الى التعلق بابدان أخرى؛ وان لم يبق فيهم من الهيئات الرديئة شئ ترقوا الى عالم الافلاك، على التفصيل المذكور؛ وان كان النقل باطلا، فاذا فارقوا الابدان الانسانية يلزم ان يكون لهم ولاولئك الذين تخلصوا عن الابدان الحيوانية، على تقدير صحة النقل

15 ظلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب اخلاقها وهيأتها المناسبة لها.

قوله: والصورة المعلقة ليست مثل افلاطون.

أقول: لا ينبغي أن يظن ان هذه المثل الخيالية التي تنتم بها السعداء من المتوسطين، او تتعذب بها الاشقياء من المجرمين، هي مثل افلاطون المشهورة بالمثل الافلاطونية. فان مثل افلاطون نورية، وهي عبارة عن عالم الانوار العقل، وهذه المثل شبيهة معلقة لا في مكان ومحل، وتتقسم الى: مثل روحانية مستنيرة تلتذ

20 بها السعداء، وهي الصور الحسنة الفاضلة المشرفة اللذيذة من المأكول والمشرب

- والغلابس والمناكب من حور عين وغلمان مرد كأنهم «لَوْلَوْا مَثُورًا»^{١١٦}؛ وال مثل روحانية مظلمة معلقة تتألم بها الاشقياء، وهى صور قبيحة مكروهة سود زرق تتألم النفس بمشاهدتها وتزعزع من مباشرتها وملاستها. وأفلاطون وسقراط وفثاغورس واتباعهم من الحكماء الاقدمين، كما يقولون بثبوت المثُل النورية العقلية الافلاطونية، فانهم ايضا^{١١٧} يقولون بالمثُل الخيالية المعلقة لا فى 5 مكان ومحل المستنيرة والظلمانية، ويعزعمون انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيالات النفسية بمعنى انها مظاهر لهذه المثُل الموجودة فى الاعيان لا فى امكان ومحل. وقد قالت الاوائل ان للعالم مثالا وقالها عند البارى تعالى لم يزل؛ والعالم عندهم عالمان؛ عالم المبنى، وهو عالم العقل والانوار المجردة المحضة؛ وعالم الصور، المنتزعة الى؛ الصور الحسية، وهو عالم الافلاك والعناصر؛ والى 10 الصور المثالية الشبحية، وهو عالم المثال الملقى.

قوله؛ ولما كانت الصياصى المعلقة ليست فى المراتب.

- اقول؛ لما كانت الصياصى المعلقة المثالية الشبحية الظاهرة فى المراتب الصقلية والخيالات التى تظهر فى اليقظة والنوم، ليست فى تلك المراتب ولا فى القوى الخيالية ولا هى فى مكان ولا محل، والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير 15 افتقار الى مظاهر فى جواهر روحانية قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى ولا يمكن ان تدركها الحواس الا بمظاهر، فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم انحس يظهر بها، كصقالة تحصل فى الهراء والصفاء، وكذلك فى الماء واجزاء الارض ورسا ظهرت فى مظهر وانتقلت الى مظهر آخر ولها قوة من مظهر الى مظهر؛ ومن هذه الصور المثالية المنتقلة فى المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين 20 يراها كثير من الناس احيانا فى مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يظهرون فى بعض البلاد

^{١١٦} القرآن المجيد؛ سورة الانسان (٧٦)، آية ١١

^{١١٧} ل، - بثبوت... ايضا

والاراضى لمناسبة لهم فيها . وقد شهد عند الشيخ ، قدس الله نفسه ، جماعة من اهل «درند» ومن «ميانج» انهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشيطنية كثيرا فى مجمع عظيم يظهرون لهم فى كل وقت على هيات مختلفة ، الا انه لا تصل اليهم ايدى الناس ولا جوارحهم ؛ وقد يشاهد اهل الرياضات والمجاهدات فى خيالاتهم احيانا اشباحا مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، 5 بل يكاد يتدرب بجميع البدن ويقاومه ويصارع الناس .

قال «الهريردى» : «ولى فى نفس تجارب» رياضية «صحيحة» واعتبارات علمية صادقة «تدل على ان العوالم اربعة» ، «واقول انها هى» :

الاول ، الانوار المجردة العقلية ، التى لا تعلق لها بالاجسام اصلا ، وهم عساكر الحضرة الالهية وملوك الانوار العقلية الربوبية ، وهم ملائكة الله المقربون 10 وعباده المخلصون .

الثانى ، عالم الانوار المدبرة الاسهبذية الفلكية والانسانية .

والثالث ، عالم الحس ، وهو الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها .

والرابع ، عالم المثال والخيال ، وهو الذى فيه الصور المعلقة المستتيرة

والظلمانية ، والصور المستتيرة فيها التعميم للمعداء ، والظلمانية فيها المذاب 15 للاشقياء .

وجميع حيوانات عالم المثال وانسانه لها نفوس ناطقة ، وبعض نفوس ابدان عالم المثال ، فى اى طبقة من طبقات عالم المثال ، فهى من نفوس الانسان المنقطعة تعلقها عن تلك الابدان ثم تعلقت بابدان ذلك العالم . فان كانت الهيات والملكات متوسطة فى الفضيلة تعلقت بالابدان البشرية التى فى اعل الطبقات ؛ وان كانت مذمومة ، 20 تعلقت بالابدان المناسبة لاخلاقها من الحيوانات النجم الكائنة فى اسفل الطبقات ، ويجوز ان يكون بعضها من قبض العقل المختصة افاضته بعالم المثال ؛ واكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والمثال على الترتيب من

- مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل المحض . واما عناصر عالم المثال ومعادنه ونياته فلا نفوس لها . ولها ارباب انواع ومن هذه المثُل المعلقة الروحانية والنفوس المتعلقة بها من نفوس اهل هذا العالم تحصل الجن والشياطين والقيان وغيرها ؛ ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها احيانا بحسب استمدادها بالحركات الفلكية . وفي عالم المثال سعادات المتوسطين الوهمية . واذا سمعت في 5 كلام الاقديسين ؛ ان في الوجود عالما مقداريا ، هو غير العالم الحسي والعقلي ، لا تحصى مدته ولا تنتهى ، من حيثها «جاءلنا» و«جاءبرسا» . وهما مدينتان من مدُنْ عالم المثال لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الاخلاق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته ، فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به ، والانباء والحكماء المتألهون يصترفون بهذا العالم . وللسالكين فيه مآرب واعراض من اظهار العجايب 10 وخوارق المعاديات : والمهرزين من السحرة والكهنة يشاهدون ويظهرون منه عجائب . والعالم المثال يحذوا حذر العالم الحسي الذى هو دائما في الحركة . والمنصريات دائمة في قبول الاستعداد من الافلاك والكواكب ، فافلاك عالم المثال وكواكبه في الحركة دائما ؛ والاشباح المنصرية ومركباتها تقبل من آثار الحركات الفلكية المثالية واشراقات العوالم العنقية . وحصل من ذلك انواع الصور المختلفة الى غير النهاية . 15 وقد تحصل هذه الصور المثالية المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث انصور في الصفاة المرتبة والتخييلات الحيوانية ، ويجوز بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث يندم بعد زوال المقابلة والتخيل . وقد تخلقها الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصيلها في المرايا والتخيل لتصور اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين ؛ وربما خلقتها الانوار المجردة العقلية وما تخلقها 20 الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكوين نورية وتصحبها اريحة روحانية . وقد رمز الحكميم مائى على ما يناسب هذا ، فقال : ان ذلك النور لما رأى امتزاج النور لمر بعض ملائكته يخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ، واما

صارَت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ،
 فالشمس تنصفي النور المنتزج بشياطين الحر ، والقمر المنتزج بشياطين البارد ،
 وجميع اجزاء النور ابدا في الصعود ، واجزاء الظلمة في الهبوط ، ويمين على
 التخليص ورفع اجزاء النور التسبيح والتفديس والكلام الطيب واعمال البر ، فترتفع
 5 بذلك الاجزاء الثورية في عمود الصبح الى فلك القمر فيقبل النور ذلك من اول
 الشهر الى نصفه فيصير بدرا ، ثم يؤدي الى الشمس الى آخر الشهر فيدفع الشمس
 الى نور فوقها ، فيسرى في ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الخالص ولا
 يزاله يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور في هذا العالم شيء الا قدر يسير
 ومتصعد لا تغدو الشمس والقمر على استصفائه ، فعند ذلك يرتفع الملك العامل
 10 للارض والملك العامل للسماء ، فيسقط الاعلى على الادنى ؛ ثم توقد نار فيضطرم
 الاعلى على الاسفل فيتحلل ما فيها من النور ويكون مدة الاضطرام الفا واربعمئة
 سنة وثمانية وستين سنة . وملك عالم النور في كل ارض لا يخلو منه شئ وانه
 ظاهر باطن لا نهاية له الا من حيث ارضه الى ارض عدوه ؛ وملك عالم النور في
 سر ارضه . فان قصد لهذا الرمز ما ذكرناه ار ما يقرب منه ، فهو حق والا فهو
 باطل .

15

و«الارضى» هو الراسع الخلق الطيب ، فتحصل المسرد المختلفة المتشابهة
 المتخلقة بالسببين الى غير النهاية مبرجودة ثابتة في العالم المثالي على طبقات مختلفة
 باللطافة والكثافة . وكل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات . وهذا
 العالم المثالي العظيم المسحة الغير المتناهى ، فيه اشباح عظيمة ؛ فاضلة ، مليحة ،
 20 وهائلة . تظهر فيها الملة الاولى . واشباح تليق بظهور العقل الاول فيها ، ولكل من
 العقل المجردة اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهورهم فيها ؛ وقد يكون لها
 مظاهر في هذا العالم ايضا ، فاذا ظهرت امكن ادراكها بالبصر ، كما كان يظهر
 الباري تعالى لموسى ابن عمران ، صلى الله عليه وسلم ، على جبل الطور ، وغيره كما

قد ذكر في «التوراة».

- وجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر للواجب لذاته ولغيره من المجردات
تظهر كل واحدة منها في الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد الفاعل؛
فنور الانوار والانوار المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الانسانية المفارقة وغير
المفارقة من الكاملين، وربما ظهرت في صور مختلفة بالحسن والتبحر واللطافة
والكثافة والهائلة، وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل؛ ولما
صح مشاهدة هذه الصور المثالية من غير نسبتها الى الحس المشترك، فدل ذلك على
ان المقابلة ليست شرطاً للمشاهدة على الاطلاق، وانما ترقفت المشاهدة البصرية
عليها لان فيها ضرباً من ارتفاع الحجب الذي هو شرط في المشاهدة. وهذا العالم
المثالي نسميه «عالم الاشباح المجردة»، وبأثاث هذا العالم المثالي الشبهى يتحقق بحث
الاجساد الوارد في الشرايع الالهية والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من تتم
اهل الجنان وتأم اهل النيران بجميع اللذات والآلام الجسدية. والبدن المثالي،
التي تنصرف النفس به، حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة والمدرَك فيها هو النفس الناطقة وربما حصل من بعض النفوس المتوسطين
المفارقة للابدان ذوات الاشباح المثالية المستنيرة، وهي التي مظاهرها الاجرام الفلكية
طبقات من الملائكة المساوية لا يمكن ان يحصى عددهم ولا تضبط احوالهم على
حسب طبقات الاجرام الفلكية مرتبة مرتبة.

- واما مرتضى المتقدين الكاملين بحكمة النظرية والعملية والمهذبين
بالرياضات البدنية، فهو اعلى من عالم الملائكة المساوية بناء على ان هذه الملائكة
التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها ويفارقها، ويمكن تجرد الكاملين
عن العلايق البدنية، وهو غاية الكمال العقل وقد وصلت اليه النفس الانسانية
الكاملة دون النفس الفلكية الملكية، فتكون حينئذ افضل منها. وقد يُسمون
الارواح التي في طبقات السموات بـ«الارواح الطيبة والخيرة» و«الارواح المفارقة»

للاشخاص الانسانية التي لم ترق الى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالي بالارواح
 الخبيثة والشريرة. وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون بها
 احيانا وفي العالم نفوس افعالها وتأثيراتها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة
 للعقول. فاجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم، وكانت قبل ذلك متجسدة
 5 فتهدت وفارقت الاجساد وسارت في فضاء الافلاك مسرورة فرحانة. والشياطين،
 فهي نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت اجسادها غير منهضة ولا
 مستبصرة، فلم تحصل الى العالم العلوي والصق الفلكي مترددة في طبقات الجحيم.
 ومن اراد تحقيق احوال النفوس بعد المفارقة من السعيدة والشقية ومعرفة
 ماهيات الجن والشياطين، فعليه بكتابتنا المسمى «كتاب الشجرة الالهية في علوم
 10 الحقائق الربانية»^{٦٩٨}.

قال الشيخ:

فصل

«في الشر والشقاوة»

(249) الشقاوة والشر انما لزمنا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة
 15 والحركة لزمنا من جهة الفقر في الانوار القاهرة والمدبرة، والشر لزم بالوسائط.
 ونور الانوار يستحيل عليه هيآت وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شر. والفقر
 والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كائنات لوازم الماهيات الممتعة السلب. ولا
 يتصور الوجود الا كما هو عليه، والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير.
 اقول: الشقاوة والشر الموجودان في العالم الحسي والمثالي المظلمة من
 20 الحركات. والظلمة والحركة، انما لزمنا في عالم الظلمات من جهة الفقر الحاصل
 في الانوار القاهرة العقلية والنفوس المدبرة الفلكية. والشر لما كان لازما من

^{٦٩٨} «شهرنبدی در «الشجرة الالهية» به تفصيل آراء اشراقیون در باب بنیاد نفس و مبررس

الحركات والظلمة اللازمتين من جهة الفقر في^{٦٩٩} الانوار العقلية والمديرة، فالشر إنما لزم بالوسائط؛ ولما امتنع على نور الانوار جهات ظلمانية بوجه من الوجود فلا يصدر عنه شر اصلا، واما العقول المجردة، فانها وإن لم يصدر عن ذاتها شر بالذات الا ان جهات الفقر الذي فيها اللازم عنها الظلمة والحركة تقتضى الشر بالعرض، وكذا الحال في الفلكيات الصادر عنها الحركات التي هي غير محض في ذاتها، فانها اصل النشور والنمو والكون والفساد الا انه ربما وقع في بعض التشكوات والمنفردات بعض الشرور.

وذكر المشافون أن الشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، او عدم كمال الذات، إذ لو كان وجوديا لم يجز ان يكون شرا لنفسه، والا لم يوجد، إذ الشئ لا يقتضى عدم نفسه ولا شرا لغير لانه ان كان شرا له لاعدامه له او لبعض كمالاته، فالشر إنما هو عدم ذلك الغير او عدم كماله، وليس بامر وجودي وإن لم يكن معدوما لشئ، فليس بشر. وانت اذا تأملت الوجود وجدت الشر اما عدم امر وجودي، او مؤد اليه، كالموت والجهل والفقر وغير ذلك؛ والاشياء المانعة عن الوصول الى الكمال، كالبرد المنسد للشار والحر المعفن والاخلاق الرديئة المانعة عن الكمالات العقلية فان هذه من حيث ذاتها ليست بشرار بل كمالات. وانما الشر في امزجة الثمار والاخلاق السيئة شر بالنسبة الى العاجزين عن ضبط القوى البدنية. ويقسمون الموجودات الى خمسة اقسام؛ اولها، خير كله، وهو^{٧٠٠} الباري تعالى والعقول، فهي تامة لا يحوزها شئ مما يتبى، ولا يخالفها ما لا يتبى وهي بالفعل من جميع الوجود، وثانيها، غير كثير مع شر قليل ويجب وجوده، إذ في

نسوده است، در «الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية» في انطولوجيا الالهية والاشراق السمانية، الفن الثاني، في العلم الالهي، الفصل الثالث عشر، في بقا النفوس بعد الفارقة عن

الهدن»، ص ٢٠٠

٦٩٩ ج ١ و

٧٠٠ ص ١، هي

ترك غير كثير لشر قليل شر كثير، كالماء والنار، فانهما لا يكونان على كمالهما من^{٧٠١} الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الا يلزمهما الاحراق والتفريق الا ان يقع المستظمن بها أكثر من ضرره؛ فكيف بانتفاع الاشخاص الكثيرة؛ وكذا جبال الحيوانات الشريرة. والقسمان الباقيان ليسا في الوجود، اذ الموجودات الحقيقية والاضافية اكثر من الاعداد، الاضافية. والشر لا يحصل الا في هذا العالم وهو قليل بالنسبة الى ما فيه من الخيرات. وهذا العالم حقير بالنسبة الى العالم الفلكي، الحقير بالنسبة الى العقل، الحقير بالنسبة الى الباري تعالى. والشر اللازم من الفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كسائر لوازم الماهيات التي يمتنع سلبها. والوجود لا يتصور ان يوجد الا كما هو عليه، اذ لو امكن ذلك لوجد من الوجود الواجبي بعد السلب.

10

قال الشيخ؛

قاعدة «في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات»

(250) لما كانت قوة القواهر غير متناهية في الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدات من الحركات غير المتناهية، فانفتح^{٧٠٢} باب حصول البركات وفيض الانوار المدبرة الى غير النهاية^{٧٠٣} قرنا بعد قرن. والكامل من المدبرات بعد المقارعة يلحق بالقواهر السابقين^{٧٠٤}، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

15

أقول؛ قد عرفت أن الانوار المجردة العقلية لما قبلت الفيض من نور الانوار دائما كانت غير متناهية القبل والمادة، لما كانت لها قوة قبول الآثار العلوية العقلية

٧٠١ من في

٧٠٢ طه انفتح. يش؛ ش؛ س؛ فانفتح

٧٠٣ طه نهاية. يش؛ ش؛ س؛ النهاية

٧٠٤ طه - السابقين. س - القواهر. + السابقين. يش؛ ش؛ في بعض النسخ؛ بالسابقين

- الى غير النهاية . وكذا الحركات الفلكية الممدة للمواد الجسمانية غير متناهية ، فلا جرم انفتح باب حصول الحركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية وفيض الانوار المدهرة الاسفهبذية الى غير النهاية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور لا الى نهاية . والمدهرات الكاملة الاسفهبذية اذا فارقت ابدانها تلحق بالسابقين من الانوار المجردة القاهرة ، فيزداد عدد الانوار المقدسة القديسين من الانوار المفارقة الى غير النهاية .
- قال الشيخ:

فصل

«فى سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات»

- 10 (251) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فقد^{٢٠٥} يتخلص عن شغل التخيل ، فيطلع على أسرار مغيبة وشهدت^{٢٠٦} بذلك المناسبات الصادقة . فان النور المجرد اذا لم يكن متحجماً وجريماً ، فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدهرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ . والنور الاسفهبذى حجاب شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة . فاذا تخلّص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن ، تخلّصت انفس الى الانوار الاسفهبذية للبرازخ العلوية واطنعت على النقوش التى فى 15 لبرازخ العلوية للكائنات . فان هذه الانوار عالمة بجزئياتها وخوازم حركاتها . فاذا بقى أثرها فى الذكر كما شاهد فى الاكواح العالية صريحا ، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير . وان لم يبق أثرها^{٢٠٧} بل أخذت المتخيلة فى الانتقالات عنه الى اشياء أخرى متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه آخر ، فذلك^{٢٠٨} يحتاج الى تفسير ما

٢٠٥ مره قد ، يش ، شى ، فقد

٢٠٦ طر يشهد

٢٠٧ ل ، شى ، - أثرها

٢٠٨ مره وذلك

واستتباط ان المتخيلة من اى شئ انتقلت اليه .

(252) واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا مضبوطة^{٧٠٩} فى البرازخ العلوية

مصورة ، وهى واجبة التكرار . فانه ان كان فى البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ . فتلك النقوش هى^{٧١٠} من السلاسل

- المجتمعة المترتبة . فيناقض ما برهن عليه ، وهو محال . ثم ان كان فيها نقوش غير
5 متناهية الحوادث فى المستقبل مترتبة . فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع وقتا
ما ، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه . فتتناهى السلسلة . وقد فرضت غير
متناهية . وهو محال . وان لم يكن حصول وقت قد نرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها
ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات فى المستقبل . وقد فرض منها . هذا محال .
ولا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلية . كيف كانت . فانها دين الصور المفصلة المعقولة
10 لا كل لها .

(253) ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شئ من الكائنات الماضية او

المستقبلية لا تعلمها هى . فتكذبه المنامات والكهانات واخبار النبوات عما^{٧١١} وقع
بما سيقع وتذكر الاحوال الماضية . فان البرهان قد سبق على ان الذكر انما هو

- من البرازخ العلوية ايضا والاثوار المدبرة لها . فصاحب الانتذار بالنبوة او الكهانة
15 او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فان عجزه
ظاهر وعجز نوعه . والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك ولا لنفسه . والا لكان فى
البقطة اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع . فينبغى ان يعلمه
قبل ان يعلمه ليخترع جرما على وفاقه . وهذا محال . وايضا يعرف الانسان

^{٧٠٩} نفس : ش : ط : معقولة . س : مضبوطة

^{٧١٠} نفس : ش : ط : نفس . س : نفس

^{٧١١} نفس : ش : ط : ما . س : هما

بالضرورة في الجملة إن الاعلام من شئ آخر فوقه^{٧١٢}؛ فالأمر العاليه عندها
حيطة بالواقع والماضي والمستقبل. وإن قُرض أن اصحاب البرازخ الطولية تستفيد
العلم من شئ آخر فوقها وتستمد منه. فيعود الكلام الى الشئ الذي منه الاستفادة
والاستمداد. فلا بد وإن تكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

- 5 (254) ولا تعنى بهو جرب تكرار الضوابط أن المعدوم يُعاد فإن الفارق بين
الهيآت من نوع واحد، المحل والزمان أن اتحد المحل. فإذا كان من المفارق بين
المثلين في محل واحد الزمان، وبه يتخصص ذواته محل واحد من نوع واحد فلا
يُعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن قُرض أن يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه
قبل ذلك كأننا موجودين، فلهما قبل زمانى، فيكون للزمان زمان، وهو محال.
10 وايضا إذا كان له ولزمانه المستمد قبليه، ما^{٧١٣} أعيدت وتخصصه بها، فلا يمكن
عوده، والمستمد المقروض زمانا ما كان زمانا^{٧١٤}.

- (255) وإذا عرفت أن الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات
من المزايد الثلاثة أمرا دائما، ولا عاد امثاله في الادوار الغير المنتهية باقية.
فصارت اعداد من الاجسام الغير المنتهية موجودة معا، وهو محال. ثم لا تنفى
15 بها المادة والاجسام المنتهية. والاشباح المجردة، يتصور فيها اللانهاية لا كما
التي يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها اختلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتد.
«قال الشيخ»:

٧١٢ ط: - فوقها. س: ١ + فوقها. يش: ١ ش: ١ وقولها

٧١٣ ل: أن

٧١٤ يش: ١ ط: لا يكون. س: ما كان

فصل ٧١٥

«فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المفيات»

(256) وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من المفيات^{٧١٥} قد ترد عليهم

فى اسطر مكتوبة وقد تُرد بسامع صوت قد يكون لهذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة انسانية تخاطبهم فى غاية الحسن، 5 فتناجيهم بالقريب^{٧١٦}. وقد تُرى الصور التى تخاطب، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حظرة، وقد يرون مثلاً معلقة. وجسم ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروايح وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحا فى المنام الصادق او الكاذب. كيف يسمعها الدماغ او بعض تجاوبه؟ وكما ان النائم ونحوه اذا اتبه 10 فارق العالم المثالى دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك.

(257) ومثل المرأة علتها الضربة والاجسام التى لا ملاسة فيها انما لا

يحصل معها المثال للاجزاء الفائرة المظلمة، وما ليس فيه غائرة، فهو صغير.

(258) وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا، فانا بيننا ان الصوت غير

تزوج الهواء غاية ما فى الباب ان يقال ان الصوت ههنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شئ لامر فى موضع ان يكون شرطاً لمثله، وكما ان الامر الكلى يجوز ان يكون له حلل كثيرة على سبيل البدل، جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل. وكما ان اللون الكواكب لا تشترط بما يشترط به اللون عندنا، فكذا 20 اصواتها. وما يسمع المكاشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه لتزوج

٧١٥ ل. ٢ - فصل. يش؛ ش. + وفى بعض النسخ: فعل

٧١٦ ط. + فانها. س. د - فانا. يش؛ ش. ما يتلقى الكاملون من المفيات

٧١٧ ل. ١ - فتناجيهم بالقريب

هواء فى دماغ، أن الهواء توجهه بتلك القوة لمصاكة فى الدماغ لا يتصور، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز فى الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة. ولا يتصور ان تكون نفسة الذ من نغماتها، كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار، وتشبهوا بالمواجيد^{٧١٨} بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة 5 لاولى الالباب. وللافلاك سمع غير مشروط بالأذن، وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف، وهو الامكان الاشرف فيجب فيها.

(259) ولاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على اى صورة ارادوا، وذلك هو ما يُسمى مقام «كُن» ومن رأى ذلك المقام تفنن وجود عالم آخر غير^{٧١٩} البرازخ فيه المثل المعلقة والملايكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب ان الانسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت، وهو يصفى اليه ويجد خياله ايضا حينئذ مستمعا اليه، فذلك صوت من المثل المعلق. وكل من احتنك فى السبانات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور الملحمة. فكلما كان صعوده، ثم، 15 كانت مشاهدته للصور اصفى والذ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور ثم^{٧٢٠} الى نور الانوار.

(260) واعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى مصور فى الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته، وكل انسان منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد «وَكُلُّ شَيْءٍ قَلَمُوهُ فِى الزَّمْرِ، وَكُلُّ صَفِيرٍ وَكَيْهَرٍ 20

^{٧١٨} يش ١ ط ١؛ فى مواجدهم، س؛ بالمواجيد

^{٧١٩} يش ١ ط ١؛ ط ١ + عالم

^{٧٢٠} يش ١ ط ١؛ ط ١ + يبرز، س - يبرز

مُسْتَقَرَّةٌ^{٢٢١}. ومن البرهان على وجود النفس وأنها غير جسمانية أنها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق وهي تدرك ذاتها في العاليتين. وليست^{٢٢٢} من أحدهما.

ولنذكر هاهنا ما يدرك^{٢٢٣} به من الذكر به المثل الحق ويستبصر به، وهو

- 5 من الواردات؛ وليطلب وتطلق أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.
- أقول، لما كان النور المدبر الاسفهبذى مجردا عن المادة قائما بذاته، لم يكن بينه وبين الانوار القاهرة العقلية والمدبرة الاسفهبذية حجاب. اذ الحجب إنما هي من خواص الابعاد. ولا بعد للانوار المدبرة والعقلية، ولا جهة لها لتصور الحجب. فليس الحجاب بين الانوار المجردة الانسانية الا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة، فانهما عائقان عن الاحصار بالانوار المجردة، فقد يتفق احيانا خلاص
- 10 النور الاسفهبذى عن شغل التخيل اما في اليقظة بالرياضات الكثيرة او في النوم، فعيشذ يطلع على المنبيات والأمور الخفية، ويشهد بصحة ذلك المناسبات الصادقة وانذارات الانبياء والمجردين. فاذا تخلص النور المدبر عن شواغل الحواس الظاهرة ثم ضعف الحس الباطل تغلص الى الانوار المجردة الاسفهبذية الفلكية واطلع على
- 15 بعض نقوش الكائنات التي جميعها منقوشة في البرازخ العلوية، فان الانوار المدبرة الفلكية عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها. فان جميع الحوادث الماضية والمستقبلية انما حصلت بسبب الحركات الفلكية، فهي عالمة بها ولوازم حركاتها الكلية والجزئية، وليس هذا الا القاء من الانذار من المجردات العقلية، فانها لا تغفل
- 20 الأمور الجزئية من الحوادث، فهو من العالم الفلكي، فلها ضوابط كلية عن مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا قوانين احصيت في العالم العقلي، فاذا اتصل النور المدبر

٢٢١ القرآن المجيد سورة النور (٥٤)، آية ٥٢ و٥٣

٢٢٢ طه غلست

٢٢٣ طه - ما يدرك، س، د - ما يدرك، يش، د، ش، من الذكر ما يدرك

- بالمدهبرات الفلكية عند شغل التخيل فينتقش بالنقوش الغيبية اللائقة بأحواله وأحوال
 اقاربه ومعارفه. كانتقاش صورة مرآة من أخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما. فان
 كان النقش كلها فقد يتطوى سريعا وقد ثبت زمانا، فيحاكيه النور المدهر بصور
 جزئية مظهرها الخيال، ثم يظهر في الحس المشترك فيشاهد. فان كان المشاهد
 شديد المناسبة للمعنى الكل فلا يتفاوت الا بالكلية والجزئية، فتستضي الرؤيا عن
 التعبير؛ وان كانت المناسبة ضعيفة امكن الوقوف عليها بان تصور المخللة المعنى
 الكلى وتحاكيه بصورة لازمة او ضده او شبيهه، فيفتقر الى تبير وهو تحليل
 بالعكس، فيرجع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني الكلية النفسانية. وان لم
 يكن بين المعاني الكلية وبين الصور الجزئية التي صورها المخللة مناسبة، كانت
 الرؤيا «اضغاث احلام» لا حكم لها ولا تعبير؛ وانما حصلت من دعاية المخللة
 وان كانت الصور المنقوشة في النور المدهر جزئية، فان اتعظت في القوة محافظة
 على ما هي عليه ولم تحاكي المخللة، بل بقيت في الذكر كما شوهدت في الالواح
 العالمية صريحا، فهي «رؤيا صادقة» لا تحتاج الى تعبير؛ وان كان وحيا، فلا
 يحتاج الى تأويل. وان كانت المخللة قوية تصرف فيها وحاكتها بما يناسبها او
 يشابهها او يضادها فحتاج الى تعبير واستنباط، ان المخللة من اى شئ انتقلت
 اليها وقد تحاكي صورة المرئي بمثال والمثال بآخر هكذا الى حين اليقظة، فان امكن
 العود اليه بالتحليل، فهو «رؤيا صادقة» تحتاج الى تعبير؛ والا، فهو «اضغاث
 احلام»؛ وان كان المعنى المدرك ضعيفا، «فهو» «المخللة» كما ذكرناه؛ وان لم
 تكن الصورة المدركة ثابتة، فلا حكم لها. واصح الناس احلاما اعد لهم مزاجا،
 فالبايس المزاج وان حفظ فانه لا يقبل جيدا؛ والرطب المزاج بالعكس؛ والحرار
 المزاج مشوش الحركات؛ والبارد بليد؛ واصحهم الصدوق.

قوله: واعلم ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة.

اقول: اطلاع الانوار المدبرة على المغيبيات نوما ويقظة انما يحصل لها من

ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث الماضية والمستقبلية فان المفيد للمفاهيم لا يمكن ان يكون جاهلا بها ، فعلينا في النوم واليقظة له عليها اطلاع وله مظاهر كثيرة مختلفة بحسب اختلاف استعداد القابل وليس حصول الاطلاع عن فكر والا لكان الانسان في اليقظة اقدر على الفكر، ولا يحصل القاء المفاهيم في النوم او بين النوم واليقظة . فالاطلاع ليس الا لاتصال النفس بالانوار المدهرة الفلكية 5
العالمية بجميع الحوادث الماضية والمستقبلية والواقعة في الحال فلا يخلو اما ان يكون علومها بالحوادث الماضية والمستقبلية الغير المتناهية غير متناهية مترتبة ترتب الحوادث الغير المتناهية في ازمته غير متناهية يقع شئ منها بعد شئ بشئ تكون العلوم الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة الغير المتناهية ، او تكون علومها متناهية ، فتنتهى الى جهل ؛ او تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لجميع الحوادث 10
والكائنات واجبة التكرار الى غير النهاية . فهذه اقسام ثلاثة :

الاول ، وهو ان يكون لها علوم مترتبة غير متناهية ترتب ترتب الازمنة ، فهو باطل لوجوه : الاول انه يلزم ان تكون العلوم بالحوادث التي لا تنتهى ولا تجمع في الوجود مترتبة في الانوار المدهرة المدركة ، فتحصل سلسلة مترتبة مجمعة آحادها معا لا تنتهى مترتبة ترتب الازمنة ، وهو محال ، اذ الزمان الثاني ، لما لم 15
يوجد الا بعد الاول . فكذا العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالاول . الثاني ، ان الحوادث المترتبة الغير المتناهية الواقعة في المستقبل ، اما ان يقع كل واحد منها في زمان او يكون فيها ما لا يقع اصلا ؛ والاول يلزم منه ان ياتي زمان يقع فيه الكل ويحدث تنتهى السلسلة التي فرضناها غير متناهية ، وهو محال . 20
وان كان فيها ما لا يقع اصلا فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها في المستقبل وفرضناها كذلك ، هذا خلف . الثالث ، لو كان علومها غير متناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة ، وكان علومها بالماضي كعلومها بالمستقبل التي لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية في ذواتها مترتبة ترتب

الازمنة، فيلزم وجود صور الحوادث الماضية الغير المتناهية في ذواتها مجتمعة في احاطتها وليست الادوار الماضية التي لا تنتهى معا بل مترتبة. فاذا كانت الانوار المدبرة الفلكية عالمة، على سبيل التفصيل بالكل، لزم نهايتها لامتناع الاحاطة بما لا يتناهى وفُرضت غير متناهية، هذا خلف، فليس لها علوم غير متناهية ترتب ترتب الازمنة.

5

القسم الثانى، وهو ان تكون علومها متناهية تنتهى الى جهل، فهو محال. والا لزم انقراض علومها في الادوار الغير المتناهية، فلم يصح انذار غيبى ولا منام مما يتعلق بالمستقبل بعد ذلك لان الملقى للنبىات قد صار جاهلا، وهو باطل لصحة الانذارات بالنبىات من المنامات وغيرها ولا يقال ان علومها متناهية لكنها تستفيد العلم مما فوقها، فان الكلام عائد الى ذلك الغير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور. وان قال بأنه كلما انقضى منها علوم تخلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام الى الخالق في انفسها العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل في العلوم وان كان غيرها عاد الكلام المذكور اليه واذا بطل القسمان تعين صحة وجود.

القسم الثالث، وهو ان تكون الحوادث كلها بها ضوابط وقوانين كلية

بمعنى ان الأمور الآتية في كل دور من الزمان المستقبل يعود الى شبيه ما كان في الدور الذى قبله لا ان المعلوم الكائن في الدور الاول بعينه يصدق، فان اعادة المعلوم محال. فهكوى عند الانوار الفلكية والمبادئ العقلية احكام الحوادث مضبوطة معينة تقع جملة في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الهمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وستة بعد ستة والفا بعد الف الى تمام الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور الدور الى شبيه ما كان في الدور الاول وهكذا أدور دورا بعد دور الى غير النهاية ولا يكون مضبوطة عند هذه المبادئ العقلية ان من الضوابط الواقعة في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم. فان ما لا يتناهى لا يضبط تكرره واستنائه في الماضى والمستقبل.

20

قوله: ولا نعتى بوجوب تكرار الضوابط.

أ أقول: وقد عرفت ان الادوار تعود الى شبه ما كانت فى الدور الاول لا ان المعلوم بمنه يعاد ، فان اعادة المعلوم محال . واستدل عليه بان الفارق بين الهيئات المشتركة فى النوع عند اتحاد المحل الزمانى ، كسوادين ، حصلا فى محل واحد ، لكن احدهما حصل بعد بطلان الآخر . فاذا كان الزمان من جملة ما 5 يتناز به المثان فلا يتصور اعادة المعلوم ، اذ الكائن فى الزمان الثانى غير الكائن فى الزمان الاول وكل واحد من السوادين يتشخص بزمان ، فلو اعيد السواد المعلوم لاعيد زمانه الذى تميز به ، فيلزم اعادة الزمان ، فيكون موجودا ومعادا فى زمانين «قبل وبعد» : وحيث ان يكون الزمان زمان الى غير النهاية ، وذلك محال . ولأننا لو فرضنا عودا لمرض زمانه فلهما قبله زمانية كانا موجودين فيهما ويلزم ان يكون 10 للزمان زمان ، وذلك محال .

ب قوله: وايضا اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية ما .

أقول: هو وجه آخر فى امتناع اعادة المعلوم لامتناع عود زمانه . وبهانه: اذا كان للمرض وزمانه الذى كان فيه قبلية ما لم تعد فلا يعاد المعلوم ، وان اعيدت 15 تلك القبلية مع تخصص المرض بذلك القبلية فلا عود لذلك العرض ، اذ القبلية لا تصير بعدية والمستعاد المقروض انه زمان ليس بزمان ، فيلزم وجود المرض بدون زمانه ، وهو محال . اذ الشئ لا يُعاد الا ويعاد معه جميع اعراضه ، وان كان المستعاد المقروض هو زمان ذلك العرض ، فيلزم ان يكون للزمان زمان ، وهو محال .

قوله: واذا عرف ان الكائنات واجبة التكرار .

ج أقول: قد ظهر بالادلة العقلية ان الكائنات لها ضوابط واجبة التكرار فى 20 كل دور . فلا تبقى من المركبات العنصرية من المزايد الثلاثة اعنى ، المعادن والنبات والحيوان ، أسر دائم الوجود والا عاد امثاله فى الادوار الغير المنتهية فى كل دور مرة والادوار غير متناهية ، فلو كان شئ دائما لزم ان تكون امثاله غير متناهية

موجودة معا ، وهو محال . اذ البرهان قام على تناهى الاجسام مع ان المادة لا تنفى
بنك الامثال الغير المنتاهية لتناهى المادة الجسدية .

قال بعض الفضلاء : اذ تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جود هراتها
واوجانها فى نقطة ابتداء الدور الآخر ، ثم اذا شرعت تتفرق عادات الأمور التى
كانت فى الدور الاول اذ علة الأمور الكائنة فى الاول اتصالات مخصوصة وهى
5 بعينها موجودة فى الدور الثانى ، فيجب إعادة الأمور الى ما كانت عليه فى الدور
الاول لوجود وجود المعلول عند وجود العلة واعتبر بالفصول الاربعة وعودها كل
سنة وفى كل فصل ما يناسبه .

قوله : والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية .

10 اقول : الاشباح المجردة ، وهى عبارة عن العالم المثالى ، يتصور فيه اللانهاية
لا كما يتمتع البرهان الدال على نهاية الاجسام الممتدة انى لها اوضاع مرتبة . فانه
لا يمكن ائتلاف بعد واحد منها مستد لا يتناهى .

واعلم ان العالم المثالى ، وان تناهى من جهة الفيض الاول لا بداعى ،
كالافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية ، لا ان الحاصل منها
15 بالفيض الثانى بحسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار الغير المنتاهية لا تنناهى
وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من الكهّان والسحرة ، من الأمور الغيبية قد
ينطوى سريعا وقد يصرف عن الذكر^{٧٢٤} وقد يتعدى الى الغيالى والى الحص المشترك
لا بان ينطبع فيه شئ ؛ وقد عرفت بطلان مذهب الانطباع ، بل يكون مظهرا
للصور فتظهر فيه صورة فى غاية الحسن والزينة تتأجيه بالغيب فتتشقش^{٧٢٥} صورة
20 الأمر الغيبى على سبيل المشاهدة ، او على سبيل كتابة مسطورة ، او نداء هاتف ، او
سماع صوت ، فقد يكون ذلك نذيرا ، وقد يكون هائلا ، وقد تشاهد صور الكائن ،

٧٢٤ س : يسرى من الذكر

٧٢٥ س : وتتشفش

وقد ترى الصور الحسنة التي في غاية الحسن تخاطبهم. وقد يرى الصور المخاطبة، كالتمائيل الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم هذه الاشياء في خطرة، وقد يرون صوراً روحانية معلقة لا في محل ومكان.

قوله: وجميع ما يرى في المنام.

- 5 اقول: جميع ما يراه الانسان وغيره من الحيوانات في المنام من الافلاك والكواكب والعناصر والجيال الشاهقة، والبحور العظيمة، والاصوات الهائلة، والاشخاص الكثيرة، والاعراض المختلفة من الالوان والطعوم والروائح، وغير ذلك مما يراه النائم او يشغله المتخيل، فكلها مثل قائمة لا في محل ومكان. وجميع الاعراض التي لا تقوم عندنا الا في محل. فهي عالم المثل المعلقة قائمة بانفسها لعدم المادة هناك، فيمتنع انطباع الاعراض في مادة هناك، بل جميع ما في ذلك 10 العالم المثل صور روحانية مجردة عن جميع المواد. والتذاذنا في النوم بمأكول ومشارب وروائح، فليس ذلك بانطباع هذه الاعراض في شئ، فانه لو كان هناك مادة تطبع فيها هذه الاعراض لكانت اجساماً ذات مواد وصور واعراض، فكانت متحيزة في هذا العالم الحسى، فكان يجب ان يشاهدها كل سليم البصر. فالصور 15 والاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم او اليقظة، اشباح محضة. والاعراض تتمثل في ذلك الاشباح على سبيل التمثيل لا بالانطباع فالصور والاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالمواد جواهر بسيطة، هناك تقوم بذاتها لا تضاد بينها ولا يمانع بعضها بعضاً ولا يزعجها على محل ومكان.

قوله: وما يرى من الجبل والبحر.

- 20 اقول: قد سرت الاشارة الى ان الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام وغيرها ليست منطبعة في الدماغ ولا في البصر وبالعجلة ليست منطبعة في آلة جسمانية لا تمتاع انطباع الاشياء العظيمة في الاشياء الصغيرة، فهي قائمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني، وكما ان النائم وتحرره من المتخيل والذي بين النوم واليقظة اذا اتبه

او عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالي دون حركة وقطع مسافة ولم تحده جهة من جهاته . فكذا كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة ، فانه يشاهد عالم النور المحض دفعة واحدة ان كان من الكاملين ، او عالم المثال التنويرى ان كان من المتوسطين دفعة واحدة ايضا دون حركة وزمان وقطع مسافة .

5

قوله: ومثل المرأة عنقه الضوء .

اقول: الصور الظاهرة في المرأة بعد ان لم تكن لا بد لها من علة ، فعلتها الفيضة هو العقل المفارق ، والمعد للاظهار ، هو الضوء : والقابلة هي السطوح الملمسة الصقيلة الممدة لاظهار المثال من العقل المفارق بواسطة الضوء : واما الاجسام التي لا ملامسة فيها فانها لا يظهر فيها المثال ولا يحصل معها للاجزاء المتغيرة المظلمة فيها ، وما ليس في غور^{٧٢٦} من تلك الاجزاء ، فصغير لا يظهر معه شئ .

10

قوله: والافلاك اصوات .

اقول: القدماء من الحكماء ، كهيرمس وفيثاغورس واقلاطون وغيرهم من الاساطين ، اثبتوا للاجرام الفلكية اصواتا مطربة والحنانا لذيدة ونغمات تتحير العقول عند سماعها ، الا ان الفيثاغورسيين اثبتوا انهما بينهما وخروج عن عدم سماعتنا اصواتها^{٧٢٧} لا متلاء اسماعنا منه ؛ ولم يعلم ان اثباتهم للهواء بينها لكونه متوسطا في السماع ، كما هو عندنا ؛ او هو رمز ، وليس ذلك ببعيد وان مراتبه هؤلاء في العلوم اجل من ان تخفى عليهم امثال هذا .

15

والعلم الاول واصحابه ينفون هذه الاصوات لعدم وجود المؤدى للصوت من الهواء والماء فانهم لما وجدوا انه لا يسمح قيام الصوت عندنا الا بهما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الاصوات . وهذا استقراء ناقص ، اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد عدة اسباب فتكون الاصوات الفلكية معللة باسباب أخرى غير التي

20

^{٧٢٦} س: فيه حود

^{٧٢٧} ل: - اصواتها

عندنا . كيف ؟ وقد مرَّ أن التمزج والهواء ليسا جزيئتين من حقيقة الصوت . بل هما من مقومات وجوده فيجوز أن تكون أسباب غير القلح والقرع والتمزج الغير الموجودة هناك ؛ وعدم سماع لا يدل على عدمها لجواز أن يكون عدم السماع كعدم المزدى الى اسماعنا . ثم اصواتها انما تكون داخلية لا يمكن ان تخرج لعدم انحصارها وليس في داخلها هواء يحمل الينا الصوت ، فلذلك لم يسمع . وما قيل 5 انها لو كان لها اصوات لكانت هائلة مناسبة لاجرامها فكانت تهدم الجبال والعمارات كلها . كما تتغلب الرعود والبرق الهائلة لا يرد لاننا نقول ان هذا انما يلزم ان لو كان هناك مبلغ للاصوات الينا من هواء وغيره . وغاية ما يقال ان تمزج الهواء شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم من اشتراط شيء لاسر في موضع ان يكون شرطاً لثله في موضع آخر . فقد عرفت ان الأمر الكلي جاز ان يكون له 10 علل كثيرة على سبيل البديل . كالحرارة الكلية . فانه يجوز ان تكون علتها انوار او الشماع او الحركة . فيجوز ان يكون له شرايط على سبيل البديل ؛ وكما ان اللون الكواكب لا تشتط بما تشتط به الالوان عندنا فانها مشروطة بحصول الامتزاج المعلوم في الاجرام الفلكية . فكذا اصواتها يجوز ان يكون لها شروط مغايرة 15 لشروطها هاهن . وما يسمعه المكاشفون من الانبهاء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تمزج هواء في الدماغ . فان تمزج الهواء في الدماغ بتلك القوة العظيمة لمساكنته في الدماغ ومصادته مستنع وليس في العالم العسى . والا لسمها كل سليم السمع من الحاضرين . بل ذلك مثال الصوت الموجود في العالم المثال . وهو صوت فقط .

فكذلك يجوز ان يكون في الافلاك اصوات ونغمات موسيقية غير مشروطة 20 بتمزج الهواء والمصاكة ولا بقرع وقلع ولا يتصور ان تكون نغمة الذ من نغماتها ولا اشجى من اصواتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شرقها . فهم الملائكة المسيحون في اناء الليل واطراف النهار ولا يفترقون ؛ فسلام على قوم من المثاليين

الكاملين الذى صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم الانوار وعشق جلال نور
الانوار وتشبهوا فى سلوكهم ومواجهتهم بالسبع الشداد ، وهى افلاك الكواكب
السبعة : وفى ذلك عبرة لاولى الالباب .

وذكر فى «المطارحات» ان جميع السلاك من الاسم المختلفة يشتمون هذه
الاصوات لا فى مقام جابلقا وجايرسا ، بل فى مقام هورقليا ، وهو الثالث الكثير
المعجائب يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة
والاصوات الطيبة^{٢٢٨} .

وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر
نفسه ودكاء قلبه بنغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات
الافلاك خفيف الاملال ثم رجع الى الهدن ورتب عليه علم الالمان وكمل علم
الموسيقى . وقال صاحب «الاخوان» ، ومن وافقه من القدماء ، ان الاجرام الفلكية
لما ابدعت على اتم ما يتبى من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة ، فيحتك
بعضها ببعض ، فتظهر منها نغمات لا يمكن أن يكون يناسب منها ولا اوفق يناسب
عشقها وشوقها ؛ وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم
غير مشروط بالانف ، كما هو عندنا مشروط بهذه الآلات . وهو الامكان الاشرف
بالنسبة الى الانسان والحيوان الذى هو ممكن اخس منها وموجود ؛ فوجب ذلك فى
الافلاك قبلها على قاعدة الامكان الاشرف والاخس الذى عرفته .

وقال المعلم الاول : انه يجب اثبات النفس لاکرم الاجرام والفلك كذلك .
ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهى ذوات حس . اعنى حس السمع والبصر دون
الذوق ، اذ لا اغتذاء لها ولا نمو ، وسكت عن الشم ولم يذكر حاله .

قوله : ولاخوان التجريد مقام خاص .

اقول : يريد «بأخوان التجريد» الكاملين فى الحكمة النظرية والعملية

^{٢٢٨} جابلقا وجايرسا (جايرسا) از اكنة عالم خياند در هورقليا ؛ و. ك. د. سهروردى .

والذوقية، أو الكاملين في الحكمة الكشفية والعملية. فان هؤلاء لمواظبتهم على الحكمة العملية والرياضية يحصل لهم مقام عظيم يقدرون فيه على مثل قائمة بذاتها في العالم المثالي يكون لها مظهر في هذا العالم على اى صورة ارادوا من الانسانية والفرسية والاسدية والطبرية وغير ذلك. وهذا المقام هو الذى سماه في الكتاب الالهى مقام «كُن»، كما قال تعالى «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَهَيَّوْهُ»^{١٦٩}، ومن رأى هذا المقام ووصل اليه ثبقت وجود عالم آخر غير الانوار المجردة والبرازخ الحسية، وهو العالم المثالي فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة تلك الامثلة وتتخذ لها طلسمات جسمية ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها وتتحرك؛ وقد جرت من هذه المثل بطشات صعبة وقبضة شديدة قاهرة كلها بالأمثلة المثالي لا بالحس. ولها اصوات عجيبة غريبة لا يتمكن الخيال ولا يقدر على محاكاتها 10 للطفها وغرايبها. ثم العجب ان الانسان السالك عند تجرده، في السلوك يسمع الصوت المثالي ويصغى اليه ويجد ايضا حينئذ خياله يستمع الى ذلك الصوت، فذلك الصوت هو صوت من المثال المعلق في العالم الروحاني المثالي. وكل من احتك وجرب ودخل في المناجات الالهية، التى هي عبارة اما عن جمود القوى، او عن 15 الحالة التى بين النوم واليقظة، اذا ترقى في العالم المثالي الكثير الطبقات التغير المتناهية اشخاصه لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور الفاضلة المليحة وكلما كان صعوده اتم شاهد صور اصفى واتم والذ، فلا يزال ذلك دأبه في الصعود والارتقاء حتى يترقى في الاخيرة من اشرف الطبقات وافضلها واشبهها بالانوار المجردة الى عالم النور على الترتيب من النور الادنى الى الاعلى، ومن الاضعف الى 20 الاشد نورا؛ ثم يبرز بعد الكل الى نور النور ومعدن السرور واهب الوجود عز شأنه.

كتاب «المشاريع والمطاريحات»، ص ٤٩٤،

^{١٦٩} القرآن المجيد: سورة النحل (١٦)، آية ١٦٠ وايضا القرآن المجيد: سورة يس (٢٦)، آية ٨٢

وطبقات العالم المثال، وإن كانت كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى. والمبادئ العالية، فاشخاص كل طبقة منها غير متناهية من اشخاص الانواع التي في عالمنا ومن غيرها: وهذه الطبقات الاعلى منها نورية شريفة، وهى طبقات الجنان التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهى ايضا متفاوتة فى الشرف؛ وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التي تتألم بها اهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة 5 والوحشة؛ وبعضها دون ذلك: والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى جزء الطبقات، وهى فى افق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن؛ وباقى الطبقات التي لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم اما من الملائكة او الجن او الشياطين، لا تتناهى.

- قوله: واعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى.
- 10 اقول: اعلم ان كل شئ مما فى العالم العنصرى من انواعه البسيطة التي هى العناصر الاربعة ومركباتها المعدنية والنباتية والحيوانية واشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور فى كل واحد من الاجرام الفلكية ومنقوش فيها بجميع هيئاته الجسمية. وكم عدد كل نوع منها 1 وعدد اشخاص كل نوع منها 1 وكم يقع من جزئيات كل نوع فى ذلك دور؟ وكذا جميع حركات كل شخص منها 15 وسكناته والاحوال الجسمية والنفسانية كلها، وبالجمله جميع ما يصدر عن كل شخص من الانواع من دقيق وجليل ومصور ومنقوش فى اللوح العاليه الفلكية لا تغادر صغيرا ولا كبيرا الا احصته وضبطته فانها ابداعته منقوشه بجميع انكسارات وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المقعره والمحدبة مملوءه كل من النقوش على التناسب والترتيب الموجود هاهنا. فما يمكن نقشه، فهو منقوش، كصورة الانسان 20 والفيل والبعوض وغيرها من الانواع؛ وكذا شكله ومقداره وتخطيطه؛ وهذه النقوش غير محسوسة بالبصر، كشفيف الافلاك والنقوش التي فيها، انما هى على ما يليق باحوال الافلاك. واما الالوان والعلوم والارايح وسائر الكيفيات والاحوال

التي لا يمكن نقشها فيها ، كالحركات والسكنات ، فهي منقوشة على وجه آخر ، كالكتابة مثلا ، حول كل شخص مصور على ما هو عليه ، من الصغر والكبر والنسب والنسب والتوليد وغير ذلك ، من اول نشوه الى آخر أسره على ما نطق التاويل به قوله تعالى «وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَوْنَهُ يُحْيِيهِ» ٧٣٠ ، وكل صَيفٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ ٧٣١ على ما هو موجود من اول عصره الى آخره . ويدل على ذلك رؤية الشئ الواحد في النوم على هيآت مختلفة ، واحوال شئ من اول نشوه الى اوان ذهابه بحسب الاوقات على الترتيب الزماني . ثم استدل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بان مظهرها قد يكون هو البرزخ الجسماني ، كحال النفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها ، وقد يكون مظهرها المثال المطلق البدني الروحاني ، كما هو الحال في النوم ، وهي تدرك ذاتها في الحالين دائما واحيانا ؛ مع الغفلة عنهما ، فليس النفس احدهما بل هي 10 مقابرة لهما . ولندكر هاهنا من الذكر الالهي ما يدرك به المثل الحق اى ما يدرك به احوال النفوس الانسانية وسلوكها الى الله وخلاصها من دركات البصم ومعرفة ذلك واحواله .

قال الشيخ :

فصل

مسطور في لوح الذكر المبين

(261) ان الساميرين الذين يقرعون ابواب غُرُفات الثور مخلصين صاهرين

تلقاهم ملائكة الله ، مشرقين يجهّزهم بتحايا الملكوت ، ويصيّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتمطّهرُوا ؛ فان رب الطول يحب طهر التواقيدين . الا ان اخوان البصرة الذين التمسوا على التسبيح ٧٣١ عاكفين يخشعون الله وهم قيام فانتون يذكرون 20 ناظم الطبقات في العالمين ، وهم عن ابناء الظلمات يهتنبون ، قاموا في هياكل

٧٣٠ القرآن المجيد ، سورة القمر (٤٤) ، آية ٥٢ و٥٣

٧٣١ ش ؛ ط ؛ + التفهيم ، س ؛ - التفهيم

القربات، يناجون مع اصحاب حجرات العزة، يلتمسون فك الاسير ويقتسمون النور من مظهره. اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين سبحانه الله الذي جعل الشمس وسهلة والتبريرين خليفة والجوهرى حملة فى قربة الله؛ يتصمون فيتمسون. واشخاص الضوء فى مدارج الحراك بنور الله ينتعمون فيتممون النازلين.

- 5 (262) القى الله التقدیس على قلوب انذين اورا الى المعاريب، يقرأون الاذكار وينادون ربهم، فيقولون «الهنأ اطمس عنا غيبب النكر، ان غيبب النكر دثار الجاهلين. الهنأ! اتيناك طائعين واشارت اليك الارواح بالتفاديس طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح مطلع^{٧٣٢} نورك الرشيد، فقدسهن بمايدك المتين. ركضت نفوس اولى البصائر فى جولتها^{٧٣٣} اذا رمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين».

10

(263) هداية الله ادركت تورما اصطفوا بماسطى ايديهم ينتظرون الرزق السماوى. ولما انفتحت ابصارهم، وجدوا الله مرتديا بالكبرياء اسمه فوقى نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون. ولولا أولو عزيمة فى الارض يطهرون الباقيات لجوار الله، هم احباب الرب بينضون^{٧٣٤} السبئات، لقدفت السموات وبالا على الارض، فترتج فتطحن الظالمين.

15

(264) وبعت^{٧٣٥} الله النبيين الى الناس ليمدوه، ففريق عبدوا الله على نكس وتقوا، وفريق زاغوا عن الحق مبعدين. فاما الذين عبدوه خاضعين، فسرفهم الى مشهد الضياء. فيدخلون فى صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته، فاذا هم عند الله فى التعيم دائمون. واما الزائغون فيلقى عليهم الذل وهم على الرؤوس

٧٣٢ يش: ط؛ ش: ط؛ وطرخ: س، مطلع

٧٣٣ ط: - فى جولتها، س: + فى جولتها

٧٣٤ يش: ش: ينتصون

٧٣٥ ل، س: انبت

تحت حجاب الظلمات ناكسون . فسبحان الله الذي هرزت له الذوات الصالحات فوهب لها البطة . فأبوا الى قوبهم مكرمين .

(265) وضمن الرحمن ان قوما تاهوا في شوق مرثع الجلال . الذي هو

مآوى احياء السرمذ حول قبة الديهور يقبضهم الى جناب الحق ، فهم في عين
الحيوان على الآهات يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفي دُجى الليل تطمر
اعينهم من خشية وهم ويكون . كتب الله في زبور الرحمة ان لا يذر على
وجوههم عبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين . ان مطيع الرحمان يخشاه بارق
من نوره . الا ان نجم الله خير الطارقين .

اقول : «الروح الذكر المجهن» . يجوز ان تكون الانوار المجردة العقلية بجميع

المعلومات العقلية والمثالية والحسية ؛ ويجوز ان تكون نفوس الافلاك السماوية مع
اجرامها المنقوشة لجميع الكائنات ومع جملة ما سطر فيها . ان السائرين ، اعنى
السالكين الى الله تعالى ، وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور ، فرعها عبارة عن
تحصيل العلوم الحقيقية والاخلاق المرضية وجلاء النفس بالرياضات والغفوات
الموصلة الى الانوار المجردة العقلية المحرر عنها به الغرفات النورية ؛ واذا كان القرع
لغرفات النور العقل مع الاخلاص والصبر تتلقاهم ملائكة الله المقربين مشرفين

والتمنى عبارة عن جذب نفوس اولئك السالكين القارعين الغرفات النور بالمناسبة
العقلية ؛ والتشريق ، هو طلب الاشراق الذى هو عالم النور وتحييهم بتحايا الملكوت
واشراقاتهم العقلية عليهم واصباهم الماء التابع من ينبوع البهاء . هو قبضهم المعارف
العقلية والعلوم الحقيقية ليتطهروا بالمطهارات العقلية النورية ، فان رب الطول والثوة
يحب طهر النفوس الواقعة عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية . و«اخوان
البصيرة» . هم المحققون الذين التزموا على التسبيح والتقديس . يجوز ان يريد
بالتسبيح التنزيه والتطهير المعنوى واللسانى او كلاهما ؛ والكوف ، المواظبة على
السنن والزوم عليه والخشوع ، وكذلك الفسوت . و«ناظم طبقات العالمين» هو الله

- تمال . وهؤلاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يبتغون صحة ابناء
الظلمات . وهم ابناء الدنيا وهياكل القربات القائمين بها . والمناجين لتلك الهياكل
البدنية . «اصحاب حجرات العزة» . وهم العقول النورية والتماسهم فك الاسير وهو
النفس الناطقة المحسوسة في البدن . ويقتبسون انوار العقل ويكتسبونه من مظهره
5 ومحلّه اولئك ان الذين اقتدوا بالصابئين عند الله الاقربين وهم الملائكة المرتبون في
المراتب العقلية سبحوا الله الذي جعل الشمس وسيلة . وهو العقل . و«النيرين» .
وهما الشمس والقمر خليفة له في العالم . و«الجرارى حملة» . وهى زحل والمشتري
والمرخ والزهرة وعطارد في قرىة الله تعالى يتممون في نعمة الله في انفسهم فيتممون
على غيرهم بالفيض . و«اشخاص الضوء» . في مدارج الحراك بنور الله يتفهمون ؛
ويريد «اشخاص النور» . الكواكب الثابتة المتفهمون بنور الله فيفهمون النازلين في
10 العوالم السفلية من المستعدين . القى الله التقديس وانظهر على قلوب الذين اودا الى
المجاريب يصلون ويناجون بهم ويقرأون القرآن والاذكار وينادون بهم . فيقولون :
«هنا ! اطمس عنا غيب التكر . والجهالة والظلمة ان غيب الفكر دثار الجاهلين .
«هنا ! آتيناك طامعين . واشارت اليك الارواح بالنفاديس والطهارات طالبات الرقى
الى معاهد الجلال والعظمة من كرسيك الفصيح الذى يعقد به معاهد الكون والفساد
15 ومطرص نورك العقل والجسمانى الرشيد . فظهر من تايدك وتمسك الثمين القوى
وركضت نفوس اولى البصائر والمعرفة في حولها حين طلعت النور الازلى ورمقت نحو
عرصات ضوئك الكريم . ان ضوئك الكريم ونورك المجرد العزيز غياث المستجيرين .
هداية الله عز وجل ادركت قوما اصطفوا باسطة ايديهم ينتظرون الرزق السماوى من
20 العلم والمعارف وتكشف . ولما انفتحت ابصارهم وصايرهم وجدوا الله مرتديا برداء
الكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت . و«الانطافات» . هى العقول المجردة وعالم
الجبروت ملوك عقول الخصرة الربوبية . و«نعت شماعه» . من العقول قوما من
الانوار المجردة اليه ينتظرون . و«لولا اولو عزيمة فى الارض» . من الكاملين يطهرون

الباقيات لجوار الله من الانوار المجردة، هم احباب الرب يفضون المعاصي لقذفت السموات وبالا وعذابا على الارض. فشرج وتموج وتطحن الظالمين.

ويص الله النبيين الى الناس ليعبدوا الله. ففريق عبده على نساك وفريق زاغوا ما يلين عن الحق مبعدين. فالذين عبده خاضعين، يرفهم الله الى مشهد الضياء. وهو العالم العقل. فيدخلون في صفوف الملائكة المجردة، وهم صفوف 5 العزة ويقدمهم الله بطهارته. فاذا هم حينئذ عند الله في النعيم المقيم والعيش الكريم دائرون واما الزائغون. فيلقى الله عليهم الذل والمسكنة على الرؤوس تحت حجاب الظلمات الجسمانية ناكسون. فسبحان الله الذي برزت له الذوات الصالحات من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار. فوهب لها البسطة والقوة والسعة فرجعوا الى قلوبهم مكرمين. وضمان الرحمن في الازل، ان قوما تحيروا وتاهوا في شوق مرتع 10 الجلال والجمال، الذي هو ما يرى اسماء السمردي حول قبة الديهور، اعنى الفلك الاعلى بما فيه، فهو قبة واحدة سمردية دائمة ابد الدهر. و«الديهور»، مبالغة في الدهر.

قوله، يقبضهم الى جناب الحق.

- 15 «اقول»: أى تقبض نفوسهم الى جناب الحق، وهو العقول المجردة؛ فاذا هم في عين الحيوان، وهي الانوار المجردة، على الآباد يسبحون في ابحر النور عظم موقع قوم تجردوا عن الامور الظلمانية ووقفوا يركمون وفي دجا الليل تعطر اعينهم باليكاء من خشية ربه. كتب الله تعالى في زيور الرحمة ان لا يذر على وجوههم غبرة حين يلتقونه مفارقين للابدان الانسانية، وحينئذ يجعلهم بلقائه من الفائزين 20 السعداء. ان مطيع الرحمن يفشاء ويشمله من بوارق الانوار الالهية والرحمة الربانية ما يليق باستعداد طوارق للانوار، الا ان نجم الله خير الطارقين.

قال الشيخ:

فصل ٧٣٦

وارد آخر

(266) عهد الله الى القرون ان يجيئوا الداهى ويحتزلوا المفتريات على الله من الاحزاب قبل ان يثقلهم غاشية وقت القيام^{٧٣٧}، وكم من قرن عصوا رسالات ربهم^١ فآخذهم قهره بطمس ادبارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدهون على النار^٥ وهم^{٧٣٨} يتحنون الرجعى. وحرام فى الرقيم الاول عود الفاجرين الى الاوطان، ظن الذين اقترفوا الخطيئات ان تتألمهم رحمة اتق المجند دون ان يأخذوا سفر الله بجند ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار الى عرصة الهيبة، وسورى الجاحدون عند البرزة سطوة لم يدفعها دافع ولا يبقى مع الانكار.

- (267) جعل الله فى البسيطة سيما من المسالك، وعند السابغ تقرر عين¹⁰ كل سالك سيار. والذين ينهجون السبيل^{٧٣٩} ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الاول، ولا يمنهم المسرات عن المسهر، ولا تقعدهم حمارة القيقظ عن السعى الى مرعات^{٧٤٠} صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب ويخافون حول الله والمصلون فى الديجور، والصابرون فى المناك، والمتصدقون فى غفلات قومهم، والصارمون فى الجهاد، والسايرون فى الارض وارواحهم^{٧٤١} معلقة بالمحل الاعلى، واصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(268) وقع الله فى السفر وقضى الى الروح الامين انه لهيب دعوة كل مغلوب بالظلامه وكل ذى نظامه يطلب التظلم لرضاء الله، وانه لينصر الصابرين على

٧٣٦ ط: + فصل. يش: ش: ١ س: ٢ - فصل

٧٣٧ ط: يوم القيامة. يش: ش: ١ س: ٢ وقت القيام

٧٣٨ ط: - هم. يش: ش: ١ س: ٢ + هم

٧٣٩ يش: ش: ١ ط: من السبل. س: ينهجون السبيل

٧٤٠ ط: + الله. يش: ش: ١ س: ٢ - الله

٧٤١ يش: ش: غايرهم

بأس إنشاء الشياطين، وليلبس الفاجر سريال القار، وإنشاء التوفيق يأخذون من الزائل ما يبتغهم، والمخذولون يحرمون عند اليماد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كل شارد آناك.

(269) سمعت الملائكة صياح الإبرار من خشية الله، فتضرعوا فيهم الى

- 5 رهم ان «يا صاحب العظمت، ورب الاعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضن الاكوان! صلّ عليهم! ان صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قرّام. رنا! ان قوما صاحوا في نجواهم وكوا في محاربك طالبين بركات سماء جلالك، تترؤوا من الطواغيت^{٢٦٢} وتجرّدوا عن السحت، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً، واجعل لهم من لدنك نصيراً منيراً.

- 10 (270) استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبد ولا يشركون به شيئاً، انهم اذا وردوا عرصة القدرة ينشبههم ما غشى المقرين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود، وينصرفهم على اهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواءً من روائه النير، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس.

- 15 اقول: ذكر في هذا «عهد الله» جملة من المناهج العلمية والعملية: من ذلك ان الواجب لذاته عهد الى الالام الماضية والقرون الخالية، وهو عهد الله للاجهال الآتية ان يجيبوا داعي الله من الانبياء المزيدين والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحاني والجسماني ويتركوا المغتربات والكذب على الله تعالى من الاحزاب، وهي القوى البدنية والأمور الجسائية، التي هي الامعان فيها والاشتغال بها، افتراء على الله يصد عنه، كما ان الاعتدال فيها يقرب اليه ويجيب المبادرة الى ضبطها
- 20 والاقتصاد بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشيان الهئات البدنية الناحصة من الافراط فيها. وعبر عن هذا بقوله «قبل ان يثقلهم غاشية وقت القيام» الذي

هو انفصال النفس عن البدن وقواه. ويريد «يطمس ادبارهم» تعلقها بعد المفارقة بالاجرام النجسة والابدان الدنسة متعذبة بها بما اكتسبته من سوء الاعمال. وهو الانقلاب الى مصرع السوء يدهون على النار كما تدب الحشرات على النار، التي هي عالم الكون والفساد؛ ويتمنون الرجوع الى القوالب الانسية التي فارقوها؛ و«حرام في الرقيم الاول» الذي هو العقل الاول، وهو الكتاب عود الفاجرين 5
الناسقين الى اوطانهم البدنية ومعاقلهم الكونية؛ واقتراف الخطيئات اكتسابها ورحمة ائق المجد، اعنى ائق رحمة ائق التي لا تصل الى ائقهم على عمل الخطيئات الا ان يأخذوا سفر الله بجد والله تعالى له اسفار كثيرة، منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل؛ ومنها الاجرام الفلكية؛ ومنها العقول المجردة؛ والكتاب الاعظم، هو مجموع الوجود، فنبهنى ان يأخذ احد هذه 10
الاسفار بيده ويجعله امامه ومع مواظبته على العلم والعمل يخشى مكر الله وسوء ما قدره في الازل والقول من الدار المفارقة البدنية الى عرصة الهيبة، ائق هي المقامات العالية والبرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت. وسهرى الجاحدون للمعاد عند البروز والظهور عن الابدان سطوة عظيمة لا يمكن ان يدفعها دافع ولا يبقى حينئذ معها انكار وشك.

قوله: جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك، وعند السابع تقرر عين كل سالك سيار.

اقول: ويريد «بالبسيطة» ارض البدن، فان فيها «سبعاً من المسالك»، خمس منها الحواس انشاهدة والقوة المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة، فاذا 20
جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة ووصفت الى السابع الذى هو عالم الانوار المجردة قرّت عينها واعلمنت واستقر بها القرار. واما السالكون الذين يتجهون السبل الى الله تعالى ليقضوا ما قدر عليهم في الازل وسطر في الكتاب الاول، التي هي الانوار المجردة العقلية، لا تمنهم المسرات البدنية عن المسير الى العوالم التورية

ولا تعقد لهم الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية المبرر عنها «بعمارة
 القبط». وهو الحر الشديد عن السفر الى مرضات الله صاحب الامر؛ واما الذين
 «يطوفون عند الباب»، وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعملية وهما
 باب الله تعالى المصلون في الديجور والحنادس من الحكماء والمقلدين، والصابرون
 في المناسك، والعبادات والمتصدقون في غفلات قومهم وجميعانهم؛ و«الصارمون».
 5 وهم اولوا العزم المشغورون في الجهاد الظاهر للكفار المفسدين، والباطن للقرى
 البدنية يتهذيها وتعديها؛ و«السايرين» في الارض وارواحهم معلقة بالمحل
 الاعلى؛ يجوز ان يكون مراده ب«الارض» المرفوعة، فان المجردين من الفضلاء
 يسبحون فيها ولا يتخذونها وطنًا ومسكنًا، فهم كما قال امير المؤمنين علي، كرم
 الله وجهه؛ «واشراقه الى اخوانى الآتين في آخر الزمان اجسادهم في الارض
 10 وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى»، ويجوز ان يريد ب«الارض» البدن، فهم يسيرين
 في العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب تصرف النفس في البدن وقواه؛
 و«اصحاب السكينة الكبرى»، وهم الذين ثبتت الانوار الخاطفة والبروق الالامعة
 فيهم وصار ذلك ملكة على هؤلاء الطوائف سجدون من الله البشري بالخلاص عن
 15 العلايق البدنية الجسمية النارية. وقَعَ الله في التوقيع الازل والسفر السرمدي.
 وقضى الى الروح الامين والعقل المبين انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلمة وكل ذي
 نظافة خليقة يطلب بها ان ينتظم مع العوالم العلوية ورضاء الله، فان الله تعالى ينصر
 الصابرين على بأس ابناء الشياطين ومن اشرار اهل الدنيا والمفارقين لها، ويلبس
 الناجر الغاسق سريال القار، وهي الجلود السود الملبسة لانواع الحيوانات؛ واما
 20 «ابناء التوفيق الالهي»، فانهم يأخذون من الدنيا الزائلة ما ثبتهم في الاخرى
 الباقية؛ واما «المخذولون» فيحرمون حاييرين عند البعاد عن الفضائل ويختارون
 عند التعلق البدني من الامور الجسمانية ما يزول عنهم عند المفارقة على ما
 يصحبهم بعدها من الكمالات العقلية التي يعبرون بها على العقبات البرزخية

النارية : «سوط الله» . وهى الآلات الحديدية وغيرها من آلات العذاب . المعدة لعذاب اهل النيران ينتقم من شارد عن طريق الرشاد الى طريق الفنى والفساد .

سمعت الملائكة صياح الابرار بالدعاء من خشية الله . والتسبيح والتنديس لنور الانوار فتضرعوا فيهم الى ربهم وسألوه . وتادوه ان «يما صاحب العظمة والكبرياء . رب الاعلين . وتاصب سرادقات القدرة من العقول والاجرام الفلكية ومضيه الاكوان من الافلاك والعناصر : حل عليهم وارحمهم ان صلاتك تغير يفرج بها كل قلب قوام كثر لقيام بتحصيل الكمالات . ربنا ! ان قوما من السالكين صاحرا فى مناجاتك ويكوا فى معاريفك طالبين بركات سماء جلالك . اعنى عوالم الانوار العقلية - وتبرؤوا من الطواغيت - وهى جميع الامور الدنيوية - وتجردوا عن السحت - وهم الحرام وهو عند المحققين كلما يزيد على مقدار الاحتياج - بذلوا 5 10 جهدهم فى سبيلك الكريم . فاجعل لهم من لذك حظا عزيزا ونصرا منيرا» .

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق ويصبرون على التجهد والاعمال الزاكية ولا يشركون به شيئا من مصنوعات . فان هؤلاء اذ اوردوا عرصه القدرة من الانوار العقلية يفشاهم ما غشى 15 المقربين الذين قاسوا القيام الروحاني تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود والبهاء . وهو اول افق العقل . ويتصر هؤلاء فى الدنيا على اهل الفسوق قبل المود بالمفارقة البدنية الى باب الله الرفيع . و «باب الله» هو العقل . او النفس . ويجعل لهم رواء من جمال النهر الاعظم وبهائه وحسنه . فحينئذ يخضع لهم كل ذى طرف . حساس .

قال الشيخ :

20

فصل

«فى احوال السالكين»

(271) ولنرجع الى المقصد الذى كنا بسبيله من العلم . فاعلم ان النفوس

إذا دامت عليها الاشراقات العلوية، نظمها مادة العالم ويضع دعاؤها في العالم الاعلى، ويكون^{٧١٣} في القضاء السابق مقدرا ان دعاء شخص يكون سبب الاجابة في شئ كذا. والتور السائح من العالم الاعلى هو اكسير القدرة والعلم، فيطعمه العالم. والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاقي. والعين السود هو نورية قاهرة تؤثر في الاشياء فتفسدها.

5

(272) واخوان التجريد يشرق عليهم انوار ولها اصناف، نور بارق يرد على اهل البدايا يلعب وينطوي كلمعة بارق لذيد؛ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه^{٧١٤} بالبرق الا انه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوى في الدماغ؛ نور وارد لذيد يشبه وروده وود ماء حار على الرأس؛ نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ نور لذيد جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزمية، وقد تحصل من سماع طبول واهواق امور هائلة للبتدى، او لتفكر وتخيل يورث عزا؛ نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا اظهر من الشمس في لذة مفرقة؛ نور برآق لذيد جدا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا؛ نور سائح مع قبضة مثالية تتراعى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدا وتزله الما لذيدا؛ نور مع قبضة تتراعى كأنها متمكنة في الدماغ؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شئ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو يزيد جدا؛ نور مبداء في صورة، وعند مبداء يتخيل الانسان كان شيئا ينهدم؛ نور سائح يسلب النفس وتبين معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع

20

مفصلة .

(273) وهذه كلها اشراقات على النور المدهر ، فتنعكس الى الهيكل وإلى

الروح النفساني . وهذه غايات المتوسطين ، وقد تحملهم هذه الانوار فيمشون على

الماء والهواء . وقد يصعدون الى السماء مع الابدان فيلتصقون ببعض السادة

5 العلوية . وهذه احكام الاقلهم الثامن الذي فيه جبالق وجابرص وهو قلها ذات
المجايب .

(274) واعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدهر عن الظلمات

انسلاخا ، وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن . الا انه يبرز الى عالم النور ويصير

معلقا بالانوار القاهرة : ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط

10 القيم نور الانوار كاتها شفافة ، ويصير كانه موضوع في النور المحيط . وهذا المقام

عزيز جدا ، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء من انفسهم . وهو ما

حكاه صاحب هذه الشريعة ، صل الله عليه وسلم^{٧١٥} ، وجماعة من المتسلخين عن

النوايسيت . ولا تغلوا الادوار عن هذه الامور ، وكل شئ عنده بمقدار وعنده

مفاتيح الفهم لا يعلمها الا هو . ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات ، فلا

15 يفترض على اساطين الحكمة ، فان ذلك نقص وجهل وقصور . ومن عهد الله على

الاخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره .

(275) وهذه الانوار ما يشوبها^{٧١٦} العز ينفع في الامور المتعلقة به ؛ وما

يشوبه المحبة ينفع في الامور المتعلقة بها وفي الانوار عجايب . ومن قدر على

تحريك قوتي عزه ومحبته ، تتحكم نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها

20 لا غير . والصاعد المذكور الصاهر نائل . ومن الهمم المقاسات والمعاذير والمهاويل

^{٧١٥} طه - صل... سلم . يش... ش... س... + صل... سلم^{٧١٦} طه . يشوبه . س... يشوبها

والتعابير^{٧٤٧} معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الآراء الإلهية والشيطانية. ونبات
 الهمة بالمدرجات الممددة لكل قوة بحسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.
 (276) والمستبصر له الميرة الثامنة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأمور،
 والسر فيه مفروض إلى الشخص القائم بالكتاب، والقرينة إلى الله تعالى^{٧٤٨}، وتحليل
 الطعام، والسهر، والتضرع إلى الله عز وجل في تسهيل السبل إليه، وتلطيف السر
 5 بالافكار اللطيفة، وفهم الاشارات من الكائنات إلى قدس الله عز وجل، ودوام
 الذكر جلال الله يفضي إلى هذه الأمور؛ والاخلاص في التوجه إلى نور الانوار
 اصل في الباب؛ وتطوير النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن العز
 للحال الثاني افضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى من له الامر والخلق
 وكل^{٧٤٩} هذه شرايط.

10

(277) وإذا ذرت^{٧٥٠} الانوار الإلهية على انسان، كشه لباس العز والهيبة،
 ويتقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم، فهل من مستجير
 بنور ذي الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يفرح باب الجبروت؟ فهل من خاشع
 لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جناحه، ولا
 15 خاب من وقف بهابه.

15

«وصية المصنف»

(278) اوصيكم اخواني^{٧٥١} بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه إلى الله
 مولانا نور الانوار بالكلية، وترك ما لا يعينكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر
 شيطاني.

٧٤٧ ط: + كلها. هـ: ١ س: ١ - كلها

٧٤٨ هـ: ١ ش: ط: عز وجل

٧٤٩ ط: كل. س: وكل

٧٥٠ هـ: ١ ش: ط: كثرت. س: ذرت

٧٥١ ل: ما ضاع اخواني

(279) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصونه عن غير

اهله ، والله ! خليفتي عليكم . فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر
سنة اثنين وثمانين وخمسمائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة فيه^{٧٥٢} في
برج الميزان في آخر النهار . فلا تمنحوه الا^{٧٥٣} لمن استحكم طريقة المشائين ، وهو
محب لنور الله ، وقبل الشروع يرثاض اربعين يوماً تاركاً للحوم التحوانات مقللاً
لظعام منقطعا الى تأمل نور الله^{٧٥٤} عزّ وجلّ وعلى ما يأمره قيم الكتاب .

(280) فإذا بلغ الكتاب اجله ، فله الغرض^{٧٥٥} فيه . وسيعلم الباحث فيه

انه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانى منه . وقد القاه النافث
القدسى في روعى في يوم عجيب دفعة ، وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر
لوائح الاسفار . وله غلب عظيم ؛ ومن جعل الحق ، فسيقيم الله عنه «وَاللهُ عَزِيزٌ
ذُو انتقامٍ»^{٧٥٦} . ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى
الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب .

(281) واعلموا اخوانى ؛ ان تذكر الموت ابداً من المهمات «وَأَن الدَّارَ

الْآخِرَةَ هِيََ الصَّوْنُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^{٧٥٨} ، «وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً»^{٧٥٧} ، «فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا
وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»^{٧٥٩} . اللهم ! يا ربي ويا الهى والد كل شئ ! افعل بنا ما انت اهله
ولا تكلنا الى انفسنا ولا الى احد سواك طرفه عين . وابسط لنا يدا رب ! خير

^{٧٥٢} يش ؛ ش ؛ ط ؛ - فيه . س ؛ فيه

^{٧٥٣} ط ؛ - اهله عن . يش ؛ س ؛ الا اهله لمن

^{٧٥٤} يش ؛ ش ؛ ط ؛ التأمل لنور الله . س ؛ تأمل نور الله

^{٧٥٥} ط ؛ الغرض

^{٧٥٦} القرآن المجيد ؛ سورة ال عمران (٢) ، آية ٤

^{٧٥٧} القرآن المجيد ؛ سورة العنكبوت (٢٩) ، آية ٦٤

^{٧٥٨} القرآن المجيد ؛ سورة الانفال (٨) ، ١٥

^{٧٥٩} القرآن المجيد ؛ سورة البقرة (٢) ، آية ١٣٩

الدنيا والآخرة، وأصرف عنا شر الدنيا والآخرة. واستثرنا وأخبرنا وانصرونا وطهرنا
 وكملنا وعلمنا وأسعدنا بك. يا خير مأمول وأكرم مستول. يا أرحم الراحمين!
 والحمد لله المشكور المقبول^{٧٦٠}، نياض الجود وواهب الوجود. وله الشكر
 وحده أبد الأبدين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة دائمة
 نامة زاكية^{٧٦١}.

5

أقول: قد عرفت أن النفس غير منطبعة في البدن. وهي متصرفة الهمة
 إليه: وهذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل البدن عن مقتضى طبعه، فلا
 يبعد أن تكون النفس الشريفة القوية بجوارر تأثيرها ما يختص ببدنها بشرط أن لا
 ينغمس في الشهوات الجسمانية، فتكون هذه النفس لها من القوة ما يمرض ويمرئ
 المريض وتهدم طبائع وتركيب طبائع وتسجيل لها العناصر بحيث تجعل النار غير
 النار والأرض غير أرض، ويحدث بأوامرها امطار وغسق وغير ذلك من التأثيرات.
 ويحصل لها ذلك باستعداد اشراق انوار العقلية عليها ودوامها؛ والجملة فيعطها
 مادة العلم المنصري بما تريد ويسمع دعائها في العالم الاعلى، ويكون مقدرا في
 القضاء السابق أن دعا شخص سبب للاجابة في شئ معين، فيكون الدعاء مع
 الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد كجزء العلة والنور والسانع الفرضي
 الفاتح من العالم العقل على بعض النفوس، هو اكسير القدرة والعلم واصل
 الخوازيق. فإذا حصل ذلك لنفس اطاعها العالم والنفوس المجردة، وهي الكاملة
 بالحكمتين، المواظبة على الرياضات يقتدر فيها مثال عقل من نور اقه عز وجل
 ويمكن فيها نور روحاني خلّاق، فبتيسر لها خلق بعض الاشياء.

20

قوله: والعين السوء.

أقول، الاصابة بالعين والتأثير بها مبدؤه هيئة نفسانية محببة تؤثر في

^{٧٦٠} بح: ش: ط: المعبره. س: المقبول

^{٧٦١} ط: والصلوة على رسله واتبعائه خسرنا على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلوة
 دائمة زاكية مباركة نامة وسلم تسليما كثيرا

فساد المتعجب منه بخاصية موجودة في النفس المتعجب: التأثيرات الغريبة عندنا
ثلاثة:

الاول، مبدأ الهيات النفسانية للعارفين، ويدخل فيها الاعصاة بالعين
والسحر من تأثيرات النفوس والادهام، او لفرق بينها وبين ما للعارفين، ان هيات
نفوس المارفين تستعمل في الخير والشر وتستعين السحرة بخواص
الطبايع والكلام.

الثاني، مبدأ خواص الاجسام الارضية كجذب المغناطيس، وكل ما
يدخل في هذا القسم يسمى بالتأثيرات.

الثالث: الطلسمات، ومبدأها الاجسام الفلكية مع امزجة ارضية او قوى
نفوس ارضية مخصصة باحوال فلكية المناسبة بين القوى الفاعلة والمنفصلة تقتضى
وجود آثار غريبة.

قوله: واخوان التجريد.

اقول: اذا صفت النفس من العلايق البدنية والموانق الجسمية وداومت على
الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدائم لنور الانوار والانوار المجردة زمانا لم
تلبث ان تأتيتها الانوار الخاطفة والبراق اللامعة، فمنها ما يرد على اهل البدايا:

ومنها ما يرد على المتوسطين؛ الى ان ينتهي الى آخر مراتب التوسط واول مراتب
المتهمين في السلوك. وهذه الانوار يختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب استعداد
السالك. فقد تكون مراتب الانوار السانعة الفاضلة من العقل على اهل البدايا
والمتوسطين الى اول مراتب المتهمين على ترتيب الانوار التي ذكرها الشيخ؛ فقد

تكون على خلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها واحصائها في عدد من جهة الكم
والكيف على ان البراق واللمع لا يد من ورودها في اول الامر والضابط الجامع
انه اول ما يظهر لاهل البدايا انوار خاطفة، ويسمونها اهل التصوف «الطوائف»
واللوايح وهي شرعية لا ينظرى كالبرق الخاطف؛ ثم يكثر عليهم هجومها للكمة

متمكنة فيهم. إذا آمنوا في الارتياض ثم يكثر هجومها عليهم حتى يخرج عن اختيارهم هجومها : ثم ان هذه الانوار الخاطفة تثبت في انفسهم وحينئذ تسمى «سكينة» ثم اذا توغل في الرياضة تصير السكينة ملكة تحصل اى وقت شاء : ثم بعد ذلك يحصل بهم قوة عروج الى العالم العلوى وما دامت النفس مبتهجة بذاتها وبلذاتها ، ففى بعد غير واصله . فان المسروقة بأثر الحق الواصل اليها نظران : 5 نظر الى الحق : ونظر الى ذاتها المسروقة به ، وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقى . ثم بعد ذلك يفتون عن نفوسهم الملتدة وعن شموورها بلذاتها ، وهذا شهر مناف لكون النفس لا تقرب عن ذاتها : وان ذاتها عبارة عن ادراكها لذاتها . فان المراد بـ«الغبية» عدم ملاحظتها لذاتها الا من حيث هى لاحظة . واللاحظ بهذا المعنى لاحظ ، فان اللحظ هو انه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الجهة ، بل من حيث هى ملتدة بسبب الحق ، وهو الحجاب من النفس والفناء ان لا يحس السالك بشئ من بدنه وحواسه والخارج عنه ، بل ينجب عن الكل ذاهبا الى ربه متحدا به وبالجواهر العقلية . ونرجع الى شرح الفاظ الكتاب .

فقوله : وهذه كلها اشراقات على النور المدبر .

اقول : معناه ان الانوار السابعة الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات عقلية من العقل المفارق على الانوار المدبرة الانسانية . فقد يعتدون من هذه الانوار الى معرفة انفسهم التى عليها الاشراق ، ان كان صاحب الاشراق مستبصرا ذكيا نوريا وربما لا يبتدى الى شئ من الانوار لبلادته وظلمة نفسه وزدائه مزاجه . واذا حصلت الاشراقات النورية على النفس ، فقد ينعكس النور من النفس الى هيكلها البدنى والى الروح النفسانى . فظهر الانوار المشرقة على البدن ظهورا بينا مع حسن تام وابهة . وهذه الانوار التى ذكرها الشيخ الى هاهنا . هى غايات السالكين المتوسطين وقد تحملهم هذه الانوار اذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس

والبدن للقهر، فحينئذ يمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون إلى السماء مع
 ابدان مثالية، فيلتصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة أو الثابتة.
 وقال في آخر «المطاريحات»: «وإما انشئ على الماء والهواء والوصول إلى السماء
 وطى الأرض فانما يكون لجماعة من السالكين بشرط أن يكون النور الواصل إليهم
 على العمود في مدن في الشرق الأوسط، وإنما يكون على طريق السالكين وتنتهي
 إليه المتوسط من السالك، وإنما الفضلاء فلا يلتفتون إليه»^{٦٦٢}.

قوله: هذه احكام الاقليم الثامن.

«أقول»: معناه أن العمود إلى السماء مع ابدان إنما يكون من احكام
 الاقليم الثامن الذي هو عالم المثال. فإن الأرض لما انقسمت سبع اقاليم كان الثامن
 هو عالم المثال المعلقة الذي يوجد منه الابدان الصاعدة إلى السماء. فإن صعود
 الابدان العنصرية إليها محال، وأظهار المعجيب والغريب من الانبياء والاولياء أكثر
 ما يكون بسبب الوصول إلى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخرواصه. و«جاءلق»
 و«جاءبرص» و«هورقليا»، فهي أسماء مدن من عالم المثال تطلق بها: لشارع، إلا أن
 جاءلقاً وجاءبرصاً مدينتان في عالم عناصر المثل المعلقة: وأما هورقليا فمن عالم
 أفلاك المثل، فأنهم.

قوله: وأعظم الملكات ملكة موت.

أقول: لما ذكر الأنوار السانعة الزائدة على أهل البدايا والمتوسطين وانتهى
 إلى آخر المقامات المتوسطين اتصل بأول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في
 السلوك، إلى الله وإن انتهى الله السلوك فيه لا نهاية له، إلا أنه ذكر من مقامات
 المنتهين مقاماً واحداً، هو الغاية في السلوك لا يصل إليه إلا الفحول منهم من
 الانبياء العظماء والحكماء والعلماء، وهو كما ذكره أن أعظم الملكات والكمالات

٦٦٢ «ر. ك.»: مهريدي، كتاب «المشاعر والمطاريحات»، صحيح هائري ثمن. ص ٥٠٥.

- الانسانية في السلوك في الله ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر
الاسفهيذى عن الظلمات البهنية انسلخا منا ؛ وان لم يخل عن بقية علاقة له مع
البدن وقواه الا انه مع ذلك لشدة نوريته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وقوة توالى
فهيضها عليه مع شدة الشرق والعشق العقل تجرد عن البدن ويرز منه الى عالم
الانوار العقلية المحضة وصور كانه معلق بثلث الانوار القاهرة العقلية، وحينئذ يرى
5 الحجب النورية الهية العقلية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط ؛ وكمال نور
الانوار الحى القيم كانه شفاقة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته ملك الملوك قاهر
الوجود كله كما يرى الكواكب المشرقة واضواءها عند طلوع النير الاعظم، كانه
معدومة لا نور لها فى الوجود وان كان فى نفس الامر لها انوار وضياء ويصير هذا
النور المدبر البارز الواصل الى هذا المقام، كانه موضوع فى النور المحيط بالكل نور
10 الانوار وينبوع الحياة، وهذا المقام عزيز جدا قل من يصل اليه من السالكين . وقد
وصل افلاطون الالهى الى هذا المقام الشريف وحكاه عن نفسه ؛ وكذلك هيرمس
الهرامسة وابناؤفلس وفيثاغورس وغيرهم من اكابر الحكماء . وهو ما حكاه
صاحب شريعتنا هذه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد قال «الى مع الله وقت لا
يسعى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وقوله تعالى «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابًا
15 قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^{٧٦٢} ؛ وكذلك وصل الى هذا المقام العزيز جماعة من الاولياء
ومشايخ الصوفية المنسلخين عن الابدان الناسوتية، كاهى يزيد البسطامى، وسهل
بن عبيد الله التستري، وابى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور، وذى النون
المصرى، وغيرهم من الاولياء الكبار المنسلخين عن الناسوتية^{٧٦٣} ؛ لا تغفل الادوار
20 عن هذه الامور العظيمة . وكل شئ عنده بمقدار، وعنده مقادير الغيب ولا يعلمها
الا هو . ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده او لقلية القوى

٧٦٢ القرآن المجيد : سورة النجم (٥٣) ، آية ٨ ، ٩

٧٦٤ ل ١ - التواسيت

البدينية على النور المدبر، فلا تعرض بعقله الزهر ونوره الكدر على اساطين الحكمة والنبوة والولاية، فان ذلك نقص وجهل وقصور، وكل من عبد الله تعالى على الاخلاص، لا لرياء ونفاق، ومات عن الظلمات البدينية والأمور الجسمانية ورفض مشاهرها واقتصر على الامور الضرورية، شاهد من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهده غيره.

5

قوله: وهذه الانوار وما يشوبها العز.

- أقول: الهيئة العرضية، اما ان تكون فى الجسم، وهى الصوارض من المقلوبات المرضية غير الجوهر، وكلها حالة فى الجوهر الجسمانى؛ واما ان تكون فى المجرد عن المادة، وهى الهيئة العقلية ولا يمكن ان تحصر بعصر الهيئات الجسمانية فمر انا نعلم عقلا، ان العالم الجسمانى ظل وانمذج للعالم العقل؛ وان العالم الروحانى فيه هيآت نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية، كهيئة المحبة والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة، وغير ذلك من الهيآت التى لا يمكننا حصرها وعدّها؛ وكذا الاشعة المختلفة السانحة لاختلاف الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة التى للانوار العقلية والمناسبات التى بينها كلها هيآت عقلية ومشاركة بعض هذه مع بعض وغير ذلك من الهيآت الدقيقة العقلية التى يخفى كثر على انباء البشر ما داموا ملاهين للظلمات البدينية والشهوات الجسمانية. فاذا وقع بعض هذه الهيآت العقلية فى العالم العنصرى لاستعداده فى المواد الجسمانية حدث فيها ما يقتضى ذلك من الجسم المستقل أو الصنم البدنى؛ وهيآت جسمية لا تستقل بالقيام بالذات؛ واما الهيآت النورية السانحة الفائدة من المقل على الانوار المدبرة المتعلقة بالابدان البشرية، فما يشوبها العز يتقع فى الأمور المتعلقة به بحيث يصير ذلك النور المدبر الفائض عليه النور السانح انذى يخافه هيئة نورية عقلية تقتضى العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم؛ وما يشوبه المحبة ينفع فى الامور المتعلقة بالمحبة، فيصير ذلك الشخص محبوبا عند

15

20

الناس معشوقا لهم وكذلك بقية الهيات ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به . وفي
الانوار العقلية وهياتها السانحة غرايب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام
النور المدهر في علايق الظلمانية . ولما كانت هذه الهيات العقلية كلها بالقوة في
النفوس الناطقة وانما تخرج الى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المفارق . فكل
من قدر على تحريك قوى عزه ومحبته واخراجها من القوة الى الفعل . تحكم نفسه
5 على الاشياء وحسب كل قوة وتحريكها واخراجها الى الفعل تحكم نفسه فيما
يناسبها من الاشياء لا غير ؛ والصاعد الى العالم العلوي انما هو الفكور . وهو
الكثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية . والصاهر على ذلك يصل الى
الأمور الحقيقية وينالها ومن الهمم الوصول الى المقامات العالية والرتب السامية ؛
والمحاذير هي الامور المخوفة ؛ والمهاويل ، الامور المهائلة ؛ والتحايير ، الامور المحيرة
10 الواقعة في عالمنا هذا ، كلها مضية للسالكين من اصحاب الفكر الصحيح في الآراء
الالهية والامور الشيطانية ايضا . وثبوت الهمة وقوة العزيمة تكون بالمدرجات العقلية
او المثالية او الحسية الممدة لكل قوة من القوى المذكورة بحسبها تمتد قوة العز على
قوة التهر . وتمتد قوة المحبة على الجذب . فتجذب تلك النفوس بقوتها كثيرا من
الاشياء . والمستنصر بالعلوم الحقيقية والاسرار الرياضية له المبرة الثامة . فتكثر
15 باعتباره وسيرة القليل الحاصل له ؛ والصبر من عزم الامور والسر فيه مفوض الى
الشخص «القائم بالكتاب» . فان الاسرار الالهية والحقايق الربانية مفوضة
ومتودعة الى القائم بالعلوم الحقيقية كلها . ويجوز ان يريد به «الكتاب حكمة
الاشراق» المشتتلة على لب الحقايق الالهية ؛ ويجوز ان يريد به «الكتاب الانهي»
20 من العقول والنفوس الفلكية او الوجود كله . والقربة الى الله مع تقليل الطعام
والسهر والتضرع الى الله عز وجل في تسهيل السبيل اليه . فان هذه الأمور كلها
منورة للنفس ومعدة لها لاضافة العقل هيأته النورية عليها . ومسهلة للسبيل الى الله
تعالى . واما تلطيف السر بالافكار اللطيفة . فهو الفكر الذي يكون معدلا في الكم

والكيف وعند اعتدال احوال البدن في المآكل والمشارب وسائر الاحوال البدنية الشاغلة عن الامور العقلية . فهذه الافكار تفيد النفس هيئة نورانية تعددها لادراك المطالب بسهولة . واذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكير والرجوع بالحدس الى المطلوب ، انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب وصعب . واما فهم الاشارات من الكائنات الى قدس 5 الله عز وجل ، فهو ان يكون السالك مع مراقبته لاحوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلي ، فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حصله ، وطبقه على ما يليق بقدس الله تعالى وعظمته . فان العوالم كلها مع كونها من الله تعالى ، فكلها متناسبة ؛ وكذا دوام الذكرة والفكر بجلال الله وكبريائه كلها تفضي الى هذه الامور الشريفة المذكورة ؛ والاخلاص في 10 التوجه الى نور الانوار لان كل عمل لا اخلاص فيه لا حاصل له ، فان الاخلاص بعد النفس لادراك الامور الشريفة ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « من اخلص الله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » .

وقد جاء في الكتب المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التي فيها الرياء ، واعتبار الاعمال القلبية الخالصة لله تعالى وتطريب النفس اصل في الباب ، 15 فان الحكماء والاطباء ذكروا ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر ؛ واذا حزنت انقبض نورها ، وحيد ؛ وتطريب النفس بالالتحان الموسيقية والنغمات الوترية والتصويرات الملذذة العقلية والتفخيلات المناسبة وذكر جلال نور الانوار كل هذه اصل في هذا الباب تعد لاشراق الانوار الالهية والوصول الى الله تعالى . وهذا كله نافع في الحال الاول الذي للسالك ؛ واما الحزن ، فانه نافع في الحال الثاني الذي له ؛ 20 وكذا ينفع في هذا الباب قراءة الصحف المنزلة على الانبياء وسرعة الرجوع الى الله تعالى ، وهو الذي له الخلق والامر ؛ فالخلق عالم الاجسام ؛ والامر عالم المجردات ، فجميع هذه شرايط تعد السالك الى ما ذكرناه من الامور الشريفة والانوار الالهية اذا

كثرت على انسان وتوالت عليه كسته لباس العز والهيبة ، وأنقادت له النفوس
 وبيعتته : وعند الله تعالى لطلاب ماء الحياة مورد عظيم : وماء الحياة عبارة عن
 الغلود الابدى الذى لا ينقطع على افضل الاحوال ، وذلك غير حاصل الا بحصول
 الكمال العقل الذى هو ماء الحياة على الحقيقة . فهل من مستجير من ناره وعذابه
 بنور ذى الملك والملكوت ، والملك عالم الاجرام ، والملكوت عالم المجردات ؟ هل من
 مشتاق الى العالم العقل ، فيقرع باب الجبروت ؟ وهى الحضرة الربوبية . هل من
 خاشع ومتواضع لذكر الله ؟ فهل من ذاهب الى ربه بقطع العلايق البدنية والأموار
 الظلمانية ليهديه اليه ما ضاع أمره قصد نحو جنبابه الكريم ولا خاب انسان وقف
 ببابه العظيم ؟

- 10 اوصيكم اخوانى بحفظ أوامر الله الواردة اليها على السنة انبيائه وأوليائه ،
 وترك مناهيه ، وتوجه بالكلية الى الله تعالى . وترك كل ما لا يمتنع من قول وفعل
 مما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال الحقيقى ، وقطع كل خاطر شيطانى يجر الى
 العالم السفلى . وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاستغفال به والعمل بما فيه مما
 يقرب الى الله والاحتياط عليه وصونه عن غير اهله ممن لا يعرف قدره ولا يفهم
 غوره ، والله خليفتى عليكم ، فانه الدائم الوجود الكثير الجود الظاهر فى اطباق
 15 السموات والارض ، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خلفت علينا
 ايها الشيخ الفاضل والابى الكامل رضينا بنور الانوار ومبدأ الوجود ربا والهما
 وخليفة : لا اله الا هو واليه المصير .

قال الشيخ الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدس الله

- 20 نفسه وروح رسمه ، فرغت من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين
 وثمانين وخمسمائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى

آخر النهار، ٦١٥.

- «اقول»: وانما ذكر اجتماع الكواكب في الميزان، لان ذلك الاجتماع له مدخل في تسهيل تأليف هذا الكتاب بجلالته وعظمته، فلا تمنعوه وتقطروه الا لاهله ممن يستعد لفهمه ويتحدون لعلمه ممن اشتغل بعلوم المعلم الاول ارسطو، واستحكم طريقة اتباعه المشائين، وتخلق بالاخلاق المرضية، وهو محب لنور الله تعالى والوصول اليه، وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه مع تحقيق الحكمتين العلمية والعملية يجب ان يحتاج اربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل على ما يأمره فہم الكتاب. وكيفيه هذا انه اذا اراد الرياضة الاريمية فيجب عليه: اولاً ان يقطع الصلايق والعرنيق الخارجية بالكلية حتى لا تبقى له حمة الا في خلوته بعد ان ينفي بدنه من الاغلاط الزائدة على قدر الاحتياج؛ ثم يجلس في بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزروعات المحكمة الطبخ الجيدة: لا متزاج المعمولة من المحبوب الجيدة واليقول الموافقة والبرائح والتوابل النافعة بدهن لوز او شمرج او جوز او شبه ذلك، ويصوم الى غروب الشمس، ثم يفطر بعد صلاة المغرب بما هو عادته، ويشترك كل ليلة من 15 وظيفته لقمة من خبز ومعلقة من طيبخ ولا يخل رأسه وبدنه من الادهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشغل ليلاً ونهاراً بذكر الله عز وجل والقديسين من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب ويعرض عن البدن وما فيه وتحسب نفسه كأنها فارقت لاقطار الجهات والازمان والاقاات معلقة مجردة مفارقة مخلصه زماناً طويلاً؛ فان دامت هكذا فسيأتيها برق، ثم غرق، ثم طمس، وهي معلقة عند 20 ذات الذوات بالمحل الاعلى. ف«البوارق» انوار فائضة على النفس من العقل اللذبة ثم كالبرق الخاطف وقد ذكر الشيخ جملة من اصنافها. و«الخرق» معناه ان الانوار

٦١٥ در منای علم نجوم. اجتماع کواکب سبعة در برج میزان در آن واحد محال است؛ احتمالاً

این گفته مهرودی از جمله سخنان «سرموزه» لسان الاشراق می باشد. م

الواردة على النفس، اذا دام ورودها عليها بحيث تتحرك لها الاجسام يُسمى «خرقاً». واما «الطمس» فهو آخر المراتب، وهو عدم شعور النفس بما سوى محببها، وهناك بحق الوصول.

ويريد به «قيم الكتاب» الواقف على اسرار «حكمة الاشراق» على ما يجب وينبغي؛ فاذا بلغ الكتاب اجله، ينقضي مدة الاربعين يوماً، اشرت عليه الانوار والاسرار. فبعد هذا له ان يخوض في هذا الكتاب ويبحث فيه ويعرف اسراره ويحل رموزه، وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتأخرين منهم ما يسر الله تعالى على لسانه منه؛ وهذه دعوى لا يظهر صحتها الا لمن وقف وقروفاً جيداً على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالتجريد والرياضة والحكمة على طريق الاشراقين ووقف على معرفة النفس والمجردات العقلية، فحينئذ تظهر صحة هذه الدعوى. و«الثالث القدسي»، هو روح القدس، كما قال صلى الله عليه وسلم «ان روح القدس نفثت»، اي القى في روعي ونفسي اجيب ما شئت فانك مفارقة، واعمل ما شئت فانك مجازي عليه.

وقال بعضهم المكاشفة قسمان؛ احدهما نفساً في الروح، وهو الالهام للنفس؛ وثانيهما معاينة الحقائق كفاجاً والقاء اصول معاني هذا الكتاب والهامها، وان كان دفعة واحدة، فان كتابته لم تنفق الا في اشهر.

اقول؛ معناه ان هذا الكتاب العظيم القدر جليل الشأن فيه الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة، وحكمته هي الحكمة التي قرورها افاضل الاعم السالفة والاحياء الخالية في كل دور فحولها كانوا يطوفون ومنها يأخذون وكثيراً ما يمدح هذا الكتاب في «المطارحات» وفي اكثر كتبه حتى انه قال بانني لو قلت ما صنف في الالهى غيره لصدقت. وحكمة انشيخ واعتقاده وحاصل سيره وسلوكه هو هذا الكتاب واعتماده عليه بوصوله الى الله تبارك وتعالى به وهو أسر عظيم وخطب جسيم. وقد قال في آخر «المطارحات»: «ولا تعلم من شيعة المشائين من

له قدم راسخ في الحكمة الالهية، اعنى فقه الانوار - وهو، المذكور في حكمة الاشراق - ولولا انقطاع السير الى الله تعالى في هذا الزمان ما كنا نفتم وتأسف هذا التأسف، وهو ذا قد بلغ سنن الى قرب من ثلاثين سنة، واكثر عمري في الاسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع - «اى» على العلوم - ولم اجد من عنده خسر من العلوم الحقيقية الشريفة - «اى» المذكورة في «حكمة الاشراق» - 5 ولا من يضمن بها . اوصيكم اخواني بالانقطاع الى الله تعالى والمداومة على التجريد . ومفتاح هذه الاشياء مستودع في «كتايب» حكمة الاشراق، ولم تذكره في موضع كما ذكرناه هنالك، وقد رتبنا له خطأ يخصصه حذرا لا ذاعة^{١٦٦}

واذا كان شأن الكتاب هكذا، فهو حق محض من جعبده انتقم الله منه في الدنيا والآخرة وهو عزيز ذو انتقام.

10

قوله: ولا يطمئن احد .

اقول: اذا كان شأن هذا الكتاب ما ذكرناه وكان عظيم انشأن جليل القدر، لا يعرف ذلك الا الآفلون، ويحتاج الراغب في معرفته الى اثنان علوم المشائين والوقوف على اصول الاشراقيين والتجرد والرياضة البالغة وكيفية احوالها . وكل هذا لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والقلب الكامل المطلع على فقه هذا الكتاب ومعانيه الذى هو أمر الطالب بالمراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة الله في ارضه عنده علم هذا الكتاب، اعنى «حكمة الاشراق»، او «الكتاب الالهى» الذى هو مجموع الموجودات فهو كتاب الله الاعظم، وكل موجود منها حرف من الحروف . وكل عرض من الاعراض فقط واعراب لذلك الحرف .

20

قوله: واعلموا يا اخواني .

اقول: اى مهم يكون اعظم من تذكر الموت الذى ان فروثنا منه اذركنا .

١٦٦) د. ر. ك. : سهريدى، كتاب «المشايخ والمطاريحات» . تصحيح هانرى شمرون . ص ٥٥٥ . س ٤ الى ١٦٤ .

- وان وقفنا أخذنا . وهو أمر ضروري لا بد من نزوله علينا وأخذنا بنواصينا فأى فائدة فى الاحتكار والاشتغال بالأمور الدنيوية وهى متروكة وراء ظهورنا عند طول الاجل ، نيتبقى للعاقل فى هذه الايام السيرة ان يسعى فى تحصيل الكمال الذى لاجله خلقتنا وسنتنظر الموت ونفرح به ، فانه الباب الموصل الى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه الا المخذولون المشتغلون بالامور الفانية والاحوال الزائلة : وقد قال عليه 5 السلام «من كره لقاء الله كره الله لقاءه» ، و«من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» . فان محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكراهة للقاء دليل على الاحمال . وقال صلى الله عليه وسلم «اكثر وآمن ذكرها ذم اللذات» فانه ما ذكره احد فى ضيق الاوسمة عليه ولا فى سعة الا ضيقها . وخوف الناس من الموت سببه الجهل 10 والموت . فان الموت لا يطرا على النفس الناطقة ولا يعدمها بل مفارقة البدن لا غير . فاذا تبين العاقل ان الكون فى هذا العالم محال وان كون النفس فى العالم العلوى اصلح لها من كونها فى هذا العالم الخسيس ذهب عنها فرق الموت وخوفه واشتغلت بما يصلحها فى المعاد وبقربها من ارشاد وتذكر الموت مع انه لا يقرب اجلها . بل يفيدها ثلاثا القناعة بما رزق والمبادرة بالتوبة قبل الاوبة والنشاط فى 15 العبادة واما ان الدار الآخرة هى الحيوان ، اعنى الدار الآخرة ليست كالدار الدنيوية التى ليست الحياة الحيوانية فيها الا فى الحيوانات فقط دون غيرها من النباتات والجماد ، بل الدار الآخرة الفلكية العقلية كلها حياة ليس فيها شئ يخلوا عن الحياة والروح والراحة والريحان ، فانها طبقات الجنان المملوئة من اللذة والرحمة والرضوان . فيجب على العاقل ان يول وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها . فاذكروا 20 الله كثيرا . فان الذكر الدائم بالاخلاص مما يقرب اليا الله تعالى والدار الآخرة كما جاء فى الاحاديث النبوية : «ذاكر الله فى الغافلين كشجرة خضراء بين اشجار يابسة» . وقد وردت آثار كثيرة فى الذكر والمواظبة عليه وانه اصل طريق الآخرة و«لا تموتن الا وانتم مسلمون» . اى اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم مسلمون

بمعنى مستسلمين متقادين للحق في جميع الأمور، اللهم انى اسألك يا رب ال
آخرون.

قال الاستاذ القيم يعلم الكتاب في عهدنا هذا آخر ما يرافقه وافاضه
علينا من شرح هذا الكتاب العظيم والنها الكريم الذى لم يقدم احد من الفضلا
والصالحين على حل رموزه وفك فصوصه وايضاح مشكلاته وبيان محضلاته، لان
5 هذا الكتاب مبنى على الاصول الكشفية والقواعد الاشراقية والمنامج الرياضية، ولا
بد في هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط، بل بالمجاهدات
والرياضات، حتى يماين مجردا من جميع الجهات والاحياز والمشرب من يأتى
بعدها من الحكماء والفضلاء المتألهين المظلمين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية ان يمدونا في سهر طغى به القلم او خطأ زلت به القدم،
10 فان الأمر عظيم والله تبارك وتعالى غفور رحيم.

ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم، والحمد لله رب العالمين وصل الله
على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم امين.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد الفقير الحقير المعترف
بالذنوب والتقصير راجى غفر ربه الصمد عبده محمد زاهد غفر الله له والمسلمين
15 آمين.

وكان الفراغ من نسخة يوم الاحد المبارك رابع جمادى الآخر السنة الف ومائتين
سنة وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها الفضل الصلاة واكثر التحية.

بأنه ان نظرت هناك ما كتبت

20 يد الفقير الى غفران مولاه

فاقرأ له مهديا ام الكتاب وفل

الله يرحم جنة الفرد مأوا

اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورحمة ربك الواسعة وعلى آله
وأصحابه وسلّم.

فهرست کلی

اصطلاحات، اسامی، و عناوین کتابها

GENERAL INDEX*

آ	الا بصار ما هو بخروج شعاع من العين
آحاد	٢٦٥
١٧٨	رأى من ظن ان الا بصار
الآن	انما هو بخروج شعاع من العين
٤٣٩ ٤٣٦ ٤٣٠ ٤٢٩ ٢٥٤	٢٦٧
آيات المسخ	ليس بانطباع صورة المرئي على العين
٥٣٦ ٥١٧	٣٤٨
الاهاد	١٧٩
ل	اهاد ثلاثه
الاستجابات المتبله	٢٤٢ ٢٤٤
٥١٨	ابن سيناء، ابو علي (الرئيس)
ابرهس	٤٦٥ ٤٦٠ ٥٤٤ ٢٦٨ ٩٤ ٥٩ ٥٥ ٢٧ ٢٦
٣٩٢	ابناء الترفيق
الا بصار	٥٨٢
٥٠٣ ٥٠٢ ٢٨٢ ٣٧٧ ٢٧٨ ٢٤٨ ٢٦٨ ٢٦٦	الاتحاد العقلي
٥١٢	

مصحح متن حاضر بدینوسیله با اطلاع خوانندگان محترم می رساند، که این فهرست با استفاده از کامپیوتر تهیه شده است، و بدلائل فنی تعدادی از صفحات تنظیم شده در فهرست، از ص ٢٢٠ بعد، از يك الى سه شماره اضافی می باشند. از خوانندگان پوزش می طلسم.

* The editor wishes to inform the reader that this Index has been compiled using a computer, and due to an unresolved technical problem page references for a number of entries after page 200 of the text have randomly been increased by one, or two, and in a few cases, three pages. Please be advised that when consulting the Index, the reader should refer to the stated range. Appologies are offered for the inconvenience.

اخوان التجريد	٥٣٧ ٥٣٤
الاتصال	٥٧٧ ٥٦٦ ٥٦٥ ٥٦٠
الأذن	٤٥٧ ٢١٦ ٢١١ ٢٠٩ ٢٠٥
الاتصال والاتصال	٢٧٨ ٢٧٧ ٢٧٥
الاتصال لا يقبل الانفصال	٤٥٩ ٣٦٢ ٣٢٩
الاتصال لا يقبل الانفصال	٢١٢ ٢٠٩
الأجرام الفلكية	٥٨٣ ٥٧٦ ٥٧٥ ٥٥٦ ٤٥٢ ٥٤٢ ٣٦٤ ٢٤٣
الأجسام	١٣٩
حركات الأجسام	٤١٩
الأجسام المنفردة	٢٨٩
الأجسام المنفصلة	٢٦٧
الأجسام المظلمة	٢١٠
الأجسام الشاعية	٢٦١
الأجسام البسيطة	٤٥٢
حقيقة الأجسام	٢١٠
النهاية وهذا في الأجسام	١٧٨
الأجسام الغير المتناهية	٥٦٤
الاختلاف في الكيف	١٠٠
الاخص	٤٢
الاغلاط المركبة	٤٧٨
الاخلاق الرديئة	٥٢٩
اصحاب المعلم الاول	٢٣٥
اتباع المعلم الاول	١٨٨
أدراك الذات	٢٦٨
أدراك التام	٣٥٥
المُدْرَك والادراك هاهنا واحد	٣٠١
أدراك الأناثه	٢٩٩ ٢٩٧ ٢٩٥
أدراك ما هو هو	٢٩٥
أرباب الانواع	٤٢٧
أرباب الاصنام	٤٣٢ ٢٧٠ ٢٦٧ ٢٦٢
أرباب الاصنام النوعية	٤٣٢ ٢٧٠
أوديهشت	٢٩٤ ٢٨٧ ٢٢٢
ارشميدس	٢٩٣
الارض	٥٩٢ ٥٨٦ ٥٨٣ ٤٥٥ ٤٥١ ٤٥٠ ٤٢٧ ٤٢٤
ارسطوطاليس (ارسطو، المعلم الاول)	١٠٢ ٥٩ ٥٦ ٢٨ ٢٦ ٢٢ ١٦ ١٧ ١١ ٥ ٤
أرسطوطاليس (ارسطو، المعلم الاول)	٤٣٦ ٤٠٠ ٣٩١ ٣٦٣ ٢٤٨ ٣٠١ ٢٢٧
أرسطوطاليس (ارسطو، المعلم الاول)	٦٠٠ ٥٧٥ ٥٧٢ ٥٤٤ ٥٢٩ ٥١٧

٢٣	الاصباح الطبية والخبرة
الاسم	٥٥٧
١٣٥ ٢٠٧	الاصباح المتارقة
الاشارة العسية	٥٥٧
٢٩٣	الازل
الاشراك اللفظي	٤٨٣
١٦٩	اساطين الحكمة
الاشراق	٥٩٦ ٥٩٠ ٣٨٦ ٣٩٣ ٢١ ١١
٣٦٥ ٣٥٦ ٣٤٧ ٣٤٦ ٣٢٦ ٣١٨ ٣٠١ ١٦	اساطين الحكمة والنسوة
٣٧٦ ٣٧٦ ٣٧٦ ٤٤٦ ٤٧٠ ٥٠٢ ٥٠٤ ٥٠٥	٢٨٦
٥١٢ ٥٩٤	الاستقراق
	٩٠ ٨٧ ٧٠
الاشراق الصرف	الاستقراق والمصوم
٤١١	٧٣
صاحب الاشراق	الاستقراء
٩٧ ١٦٦ ٥٩٤	٤٥٧ ٢٦٣ ١٢٤
طلب الاشراق	الاستقراء الثام
٥٨٠	١٢٢ ١٠٠
قاعدة الاشراق	الاستقراء الناقص
١٦٨ ٣٧٩	١٢٣ ٥٧٣
سنة الاشراق	الاسهسالار
٣٧٦ ٣٧٧ ٣٨٥	٣٧٣
حكمة الاشراق	اسفندارمذ
٦ ٩ ١٦ ١٩ ٥٦ ٢٧٨ ٣٥٧ ٣٨٣ ٤٠٠	٤٧٩ ٤٧٤ ٣٩٤ ٣٧٣
٤٥٨ ٥١٦ ٥٣١ ٦٠٠ ٦٠٢	كديانوتية اسفندارمذ
الاشراقين	٤٧٩
١٣ ٣١	الاسفندي
الاشراق الالهي	٣٦٢
٤١٢	اسفندي التاسوت
الحكماء الاشراقين	٤٨١ ٤٧٥
٤٤٧	النور الاسفندي
اشراقات الانوار العقلية	٥٠٤ ٥٠٥ ٤٩٤ ٤٩١ ٤٩٠ ٤٦٨ ٣٧٣
٣٥٥ ٣٨٤ ٤٤٤	٤٩٧ ٤٩٠ ٥٢٣ ٥١٦ ٥١٥ ٥١٤ ٥١٣
الاشراقات العقلية	٥١٦
٣٦٥	
رأى الاشراقين	اسفنديرس
٤٢٦	٢٧ ١١
اشراق عقل	الاسكندر

٢٨٩	٢٢٢
الاعم	الاشعة
٥٢	٢٦٧ ٢٧٣ ٢٨٨
افاناذيسين	الاشعة الكوكبية
٤ ١١ ٢٧ ٢٨٦ ٢٩٣	١٦٢ ١٦٨ ١٦٩
اقريدون	الاشعة المقلية
٢٣ ١٧٢	٢٣٤
الاقتراض	الاشعة الاشراقية
١٦٢ ١٦٣ ١٦٥	١٢٣
الاقتراض بالخلف	الاشقياء
١٦٥	٥١٨ ٥٥٣
الاقبال الالهية	الاشكال القياسية
١٨٤	١٣٩
الافلاك	الاشكال الازمية
٣ ٢٥٧ ٢٦٧ ٢٤٤ ٢٦٢ ٢٧٢ ١١٨ ٤٢٦	١٠٢
١٤٢ ٤٥٤ ٥١٩ ٥٨٧ ٥٦٤	اصحاب الفلسفات
للافلاك اصوات	٢٦٦
٥٦٢ ٥٦٤	اصحاب الانتفاع
حركات الافلاك	٢٦٨ ٢٦٩
٢٤٣ ٤٢٢ ٤٢٣	اصول المسائل
نقرس الافلاك	١١
٥٥٧	اضواء
معتق الافلاك	٢٥٩
٤٢٣	الاضواء المنيوية
عالم الافلاك	٢٨٧
١٦٦ ٥٠٢	الاعراض
افلاطون	٢٠٠ ١٦٦ ١٦٧ ١٢٧ ٥٧ ٥٦ ٤٦ ٤٥
٤ ١٠ ٢١ ٢٢ ٢٥ ٢٦ ٢٠١ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٩	٢٠١ ١٠٢ ٢٠٦ ٢٢١ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٦
٢٩٢ ٢٩٩ ٤٠٠ ٥٠٦ ٥٥٢ ٥٥٤ ١٨٤ ٥٦٦	الاعراض الجسمانية
٥١٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٧٢ ٥٨٩ ٥٩٦	٢٩٢
الاقليم الثامن	الاعتبارات
٥٨٩ ٥٩٥	٥٥ ٩٤ ٢٠٤ ٢٢١ ٢٢٧
الاقوال الشارحة	الاعتبارات المقلية
٦٣	١٦٨ ٢٠٦
الالفاظ المتباينة	الاعتبارات الذمنية
٤٨	١٣٧ ١٤٦
الالفاظ المترادفة	الاهدام المطلق

١٨	استداده الجوهري	امهر المؤمن على (ع)
٢١٢ ٢٣٨		١٠٢ ٥٨٨
٢١٢ ٢٣٨	استدادات الثلاثة	أنا
١٧٢ ٢٠٦ ٢١١ ٢١٣		١٨
١٧٢ ١٧٤ ١٧٤ ١٧٣ ٨٤ ٨١ ٧٩	استناع	انانتك
٢١٦ ٢١٦	استناع القدم	٢٩٥ ٢٩٩
٢١٦	استناع المحتج ضروري	انانتك نور مجرد
٨٤		٢١٤
١٧٢ ٢١٦	الامثلة الروحانية	أنايتا
٢٣٣	الأسر الاول	٥٠١
٢٥٤	الأسر العام	ادراكك لذاتك
٢١٦	أمر ذهني	٢٩٥
٢٠٠	أمر مهني	ما انت به انت
٥	الأمور الذوقية	٢١٩
٥٧٠ ٥٧١	الأمور القلبية	الشاعرية
٢٤٥ ١٩٢ ١٩٦ ١٧٥ ١٣٦ ٨٤	الامكان	٢٩٦
٧٩	مادة الامكان	الانائية رواء المدركية والشاعرية
٨٤	امكان الممكن ضروري	٢١٩
١٦ ١٦٢	الامكان العام	المدركية والشاعرية
٢٤٧	الامكان الخاص	٢٩٥
١٥١	أمور وجودية	انانتك وهي نفسك الناطقة
		٢١٤
		ادراك الانائية
		٢٩٥ ٢٩٧ ٢٩٩
		الانائية
		١٨١
		مثال الانائية
		٢٩٥ ٢٩٧
		المشهر ال نفسه بالانائية
		٤٧٥
		انباذقلس
		٥٣٠ ٢٩٩ ٢٩٣ ٢٨٧ ٢٨٦ ٢٢ ٢١ ١١ ٤
		٥٥٢ ٥٩٦
		الانبياء
		٥٩٥ ٥٨٤ ٥٧٣ ٥٧٠ ٥٦٣ ٥٥٤ ٤٠٣ ٣١٣
		الحكماء والانبياء
		٤٠٣

٣٧٢	الانسان حيوان ناطق
الانوار العارضة	٥٢ ٥٥
٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣١	الانسان الخاص
الانوار الجبرمية	٤١
٥٢٢	الانقسام الى غير النهاية
الانوار الشريفة	٢٢٦ ٢٢٩ ١١٩ ١١٢ ١٨٤ ١٨١
٢٨٦	الانفصال
الانوار المقلية	٤٥٧
٢٨٢ ٢٢١ ٢٧٠ ٤٠٥ ٤١٥ ٤٢٦ ٤٧٠	انكسار غروب
٥٤٦ ٥٥٨ ٥١٢	٢٢
الانوار الفلكية	الانواع
٢٧٤	٢١٦
الانوار القاهرة	الانواع المتصورة
٢٥٨ ٢٦١ ٢٦٩ ٢٧١ ٢٨٦ ٢٩٠ ٤٠٢	٤٢١
٤٠٩ ٤١٧ ٤٦٥ ٤١٦ ٤٢٢ ٤٢٥ ٤٢٦	الانوار والاشياء
٤٢٧ ٤٤٤ ٤٦٧ ٤٦٨ ٥٠٢ ٥٢٨ ٥٢٩	٢
٥٤٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٦٥ ٥٦٦	الانوار المدبرة
الانوار القائمة	٢٤١ ٤١٢ ٤٤١ ٤٤٢ ٥١٧ ٥٢٦ ٤٨٢ ٥١٦
٢٤٤	٥١٧ ٥٦٧ ٥٤٦ ٥٢٩ ٥٢٢ ٥٢٧ ٥٦٦
الانوار القديمة	الانوار المجردة المقلية
٤٨٢	٢٨٤
الانوار القاهرة ارباب الاصنام التوسعة	سلطان الانوار المدبرة
٢٦٠	٢٧٥
الانوار الكوكبية	الانوار المجردة
٤٦١	٢٢٩ ٢٢٨ ٢١٦ ٢١٤ ٢١٢ ٢٠٩ ٢١٤
الانوار المجردة الاسفهبذية	٢٦٤ ٢٥٧ ٢٥٥ ٢٤٦ ٢٤٤ ٢٢٢ ٢٢٠
٥٢٣ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٨ ٥٤١ ٥٦٥	٤٠٥ ٤٠٦ ٢٧١ ٢٦٩ ٢٦٨ ٢٦٦ ٢٦٥
الانوار المدبرة الاسفهبذية	٤٧١ ٤٦٨ ٤٤٦ ٤٢١ ٤٢٠ ٤١٠ ٤٠٨
٤٤٢	٤٢٦ ٤٤٥ ٤٤٠ ٥٢٥ ٥٢٤ ٥٠٥ ٤٧٥
الانوار المجردة المالية	٥٦٥ ٥٨٢ ٥٦٧ ٥٦٢ ٥٥٦ ٥٥٤ ٥٤٧
٢٧٢	كثرة الانوار المجردة
إثنية	٤٠٥
٢١١	مشاهدة الانوار المجردة
(رأى) الاوائل	٢٥٧
٢٢١ ٢٢٠ ٢١٢ ٤٢٥ ٤٧٦	جميع الانوار المجردة
بعض الاوائل	٢٥١ ٢٥٧
٢٢٠	الانوار المجردة الاعلن

٢٠٦ ٢٦٥ ٢٢٤ ٢٥٨ ٢٦٤ ٢٨٦ ٢٦٢ ٢٨٧	ایرانشهر
٢٨٤ ٢٩٠ ٢٩٠ ٢٠٦ ٤١٧ ٤٢٢ ٤٤٦ ٤٤٦	٢٢
٤٧٤ ٥٢٦ ٥٤٧ ٥٦٤	الاولیات
سنى الجسم برزخا	١٢٢
٢٨٨	الاول
البرازخ العلویة	٢١٧
٢٤٠ ٤٤٦ ٤٦٧ ٥٤٦ ٤٦٧ ٥٦٦	بید
البرزخ الجسمانی	بایل
٢٦٢	٤ ٥٢٦
البرزخ الانسانی	الباحثین
٥٢٦	٢١
البرزخ الاعلى	الهارقات الالهية
٢٤٢ ٢٤٥	٤٤٤
البرق	البارق الالهی
٤٦٦ ٥٩٠	١٣
البرهان	الباصر
٢٠ ٤٦ ٢٠٠ ٢٢٥ ٢٢٧ ٢٢٨ ٥٤٥ ٥٦٦	٥٦٥ ٥٠٠ ٤٨٦ ٢٧٩ ٢٧٧ ٢٤٩ ٢٤٨ ٢٦٢
٥٦٢ ٥٦٥ ٥٧٠	النور الباصر
المعلم الحقيقية لا يستعمل الا البرهان	٢٤٨ ٢٤٩
١٢٠	البحث
برهان لم	٢٠ ٢٨ ١٩ ١٢ ١١ ٥
١٣٠ ١٣٢	البدن
برهان أن	٦٠٠ ٥٩٢ ٥٨٦ ٤٨٢ ٤٤٤
١٣٠ ١٣٢	ارض البدن
بزرجمهر	٥٨٥
١١ ٢٢	تعلق البدن
البسطامی، ابر یزید	٥٢٦
٢٨ ٥٤٨ ٥٩٦	مقارفة البدن
البسط	٢٤٦
٢٠٤	البدن الحسی
الجوهر البسط	٥٥٦
٤٥٥	البدن المثالی
الجسم البسط	٥٥٦
٤٤٥	البرد
الجمهر	٤٥٦ ٤٥٢
٢ ١٧١ ٢٠٦ ٢٦٢ ٢٠٢ ٢٦٤ ٢٦٧ ٢٦٨	البرازخ
٢٦٦ ٢٧٠ ٢٧٦ ٢٧٢ ٢٧٢ ٢٦٢ ٢٤٨ ٤٨٩	

القدماء المتكرهين للخلأ والتخلخل	٥٧٥ ٥٦٤ ٥٠٢	ادراك البصر	٥١٢
٢٦٥		الشماع الخارج من البصر	٢٦٦
التخلخل والتكاثف	٢٠٥ ٢٠٧ ٢٦٢	حاسة البصر	٢٥٩ ٢٨٠
التخلخل عند المشاهين	٢٦٣	حاسة السمع والبصر	٢٧٦
التخليل	٥٦٨ ٥٦٧ ٥٦٢ ٥٥٦ ٥١١ ٥٠٤	طلليموس	٢٩٣
التخللات	٥٥٠	البعد الخلأى	٢٤٤
الزبد وصور المرايا والتخليل	٢٧٢	البعض السورى	١٤٣ ٨٧ ٧٤ ٧٢
التركيب الخبرى	٦٤	كل ومعض	٧١
التركيب المفصل	١٣٦	سلب البعض	١٠
التشوى	٥٩٨ ٢٨	برقاسف	٥٢٠ ٥١٣
تمة افلاك	٣٥٨	لحم	٢٣٣ ٢٢٩
تلل	٢٧٩ ٢٧٥	قد	
الدور او التسلسل	٢٠٣	التأله	٢٩ ١٢ ١١
التشكك	٢٢٧	التالى	١٦٧ ١٦٤ ١١٧ ١١٦ ١١٠ ١٠٥ ٦٩ ٦٦ ٦١
التشكل	٢٢٦ ٢٢٨	المقدم والتالى	١٦٤
الانفصال والتشكل	٢٢٧	علم التأويل	١٤٢
التصديق	٣٥	التخلخل	٢٦٦ ٢٦٤ ٢٦٠
التصور	٣٥		
التصرف	١٨		

التعريف	المانعون للتاسخ
٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٩ ٢٧٥ ٢٠٢ ١٧٢ ٥٩ ٥٦	٥١٨
	ربخ
	٥٢٠
التعريف بالجنس القريب	٥٥
٥٥	٥٢٠
عدم طريقة المشائين في التعريفات	٥٨
٥٨	٥٢٠
عرف المجموع بالاجتماع	٢٠٢ ٢٠٣
٢٠٢ ٢٠٣	٥٢٠
تعريفات بأمر تخص بالاجتماع	٥٨
٥٨	٥١٩
تعريف المسمى باجزائه المفهوم	٦٠
٦٠	٨٧
تعريف الحقيقة	٥٩ ٥٣
٥٩ ٥٣	٥٨٨
التعريفات بالذاتيات	٥٧
٥٧	٥٥٦
التعريف ليس بعد	١٩٩
١٩٩	٥٢ ٥٩
تعريف الانسان	٢٨٤
٥٢ ٥٩	٢٦٧ ٢٧٤ ٢٦٠ ٢٦٢
النور لا يحتاج الى تعريف	٢٥٨
٢٨٤	٢٧٥ ٢٧٦ ١٢٠
التمثيل	٣٠٤
٣٠٤	١٧٢ ١٧٨ ١٧٨
التقديم	١٢٦ ١٢٠
١٧٢ ١٧٨ ١٧٨	١٢٦ ١٢٠
التشويل	١٢٦ ١٢٠
١٢٦ ١٢٠	١٢٨
التشويل اثبات حكم في صورة جزئية	٥٢٠ ٥٢٤ ٥٢٧ ٥٢٠ ٥٢٦ ٥٢٢ ٥٥٢
١٢٨	٥٥٤ ٥٥٥
التاسخ	٥٧٦
٥٢٠ ٥٢٤ ٥٢٧ ٥٢٠ ٥٢٦ ٥٢٢ ٥٥٢	٥٥٤ ٥٥٥
مذاهب التاسخ	٥٥٤ ٥٥٥
٥٥٤ ٥٥٥	١١ ٢٢
كتب المشائين في ابطال التاسخ	
٥٢٦ ٥٢٢	

الجمیع الطبیبی تفہیب المقدار القائم	٢٦١	جہیزول	٤٨٠ ٤٧٥
الجمیع للظلماتی	٢٢٠	جہل الطور	٥٥٦
تجرد الجسم	٢٢٦	الجرم	٢٦٥ ٢٥
الجسم المطلق	٢٢٧ ٢٠٦ ٢١٢	الجزء الخاص	٤٢
الجسم المستقل	٥٩٩	الجسم	٢٥٤ ٢٤٤ ٢٤٦ ٢٢٠ ٢١٤ ٢١٢ ٥٥ ٤٢
معرفة الجسم	٢٠٤	جسم طبیعی	٢٨٨ ٢٦٠
الہیولی والجسم	٢٢٥	الجسم المرد	٤٢٠ ٢٤٤
الجمیة	٣٠٧ ٢٦٠ ٢٢٤ ٢٢٣ ٢٢٧ ٢٢٨ ١٧٢	الجمیة الاول	٤٥٣
البرازخ الجمیة	٤٩٦	الجمیة نفس المقدار	٢٢٦ ٢٢٢ ٢١٤ ٢١٨ ٢١٦ ٢٢١
الجمیة	٢٠٥ ١١٩ ١١٨	الجمیة الخاص	٢١٢ ٢٠٦
الجمیة النیرة	٢٨٩	الجمیة هو نفس المقدار الثابت	٢١٣ ٥٦
المقادیر (الجمیة)	٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ١١٦	الجمیة یقبل الاتصال والانفصال	٢٠٥
تشارکت فی الجمیة والجہزیة	١٧٢	للجمیة الجہزیة	٢١١
جمشید	٤٧٣	الجمیة التعلیمی	٢٤٤
الجمہور	٢٢٩ ٢٧٥	حقوقہ الجسم	١٧٦
الجنس القریب	٥٢	خراس الجسم	١٧٢
الجواهر	٢٤٧ ٢٣٩ ٢٠٣	رسم الجسم	٢٨٨
الجواهر المنارة	٢٠٢ ٢٤٦ ٢٤٧	الجمیة الشماعی	٢٦٦ ٢٦٢ ٢٦٨
الجواهر الجسانیة			

٢٠٧ ٢٠٨	الجوهريّة	٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢
الجواهر الروحانية		٢٠٤ ٢٢٧
٤٠٠		
الجواهر المقلية	الجوهر الجسماني	٢٠٧ ٢١٦ ٢٢٩ ٤٠٤
٢٩٠	الجوهر المقل	٢٧٤
الجوهريّة	جوهر توراتي	٢٩٠
١٧٢ ١٧٧ ١٧٨ ٢٠٢ ٢٢٥ ٢٢٨		
الجهات الثلاثة		
٢١٣ ٢١١		
الجهة		
٢٢٨ ٢٤٩		
جهة الفعل		
٢٢٢		
الجهل		
٥٤٣ ٥٦٠		
الجوهر		
٦٤ ١٦٨ ١٦٩ ١٧١ ١٧٢ ٢٠٥ ٢١١ ٢٢٤		
١٧١ ١٨١ ١٨٢ ٢٠٩ ٢٠٩ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٧		
٢٢٤ ٢٢٧ ٢٢٩		
الجوهر الفرد		
٢٤١ ٢٤٢		
جوهر مفارق		
٢٢٣		
الجوهر المقوم		
٢٢٢		
جوهر		
١٨٢ ٢١١		
الجسم هو جوهر		
١٧٩		
الجوهر النوري الاسفهبدي		
٥٤٣		
الجوهر الفاسق		
٢٨٧ ٢٩١ ٢٩٤ ٢٠٦ ٢١٥ ٢٤١		
قول المتكلمين في اثبات الجوهر! الفرد		
٢٤١		
أبطال الجوهر الفرد		
٢٤٠ ٢٤٢		
	ح	
	الحبة	
	١٠ ٢٠	
	الحدة	
	٥٤ ١٧٢	
	الحدة بحسب المفهوم يحى بالاسم	
	٦٠	
	الحدة الناقص	
	٥٢ ٥٥ ٥٨	
	الحدود عند المشائين مركبة	
	٥٩	
	الحدة التام	
	٥٢ ٥٨	
	القانون في الحدة بحسب المفهوم	
	٦٠	
	الحدة كما التزم به المشائون	
	٥٨ ٥٩	
	حد الانسان	
	٦٣	
	الحدة بحسب المفهوم اجود واصح	
	٦٠	
	الحدة الأكبر (في القياس)	
	١٠١ ١٠٧	
	الحدة الأصغر (في القياس)	
	١٠١ ١٠٧ ١١٥	
	الحدة الاوسط (في القياس)	

٣٤٢	١١١ ١٠١ ١١٦ ١١٤ ١٣٠ ١٣٥ ١٣٩ ١٦٤
الحس ١٦٧	
١٧١	الحدّ الأوسط المشترك (فى القياس)
الحس المشترك	١٠١
٥٧٠ ٥٦٦ ٥٥٨ ٥٥٠ ٥٠٧ ٥٠٣	الحدود المحيطة
خزاتة الحس المشترك	٤٤٥
٥٠٧	الحديث
الحضور الاشتراكية	٢٩٩
٢٨٠ ٢٨٣	الحديث الصحيح
الحقيقة	٢٩٢
٢٣٠ ٢٢٢ ٢٠٩ ٤٤ ٤٢	بين الحديث والتجربة
حقيقة سواء كانت فى الاعيان	١٢٣
٤٢	الحديثات
الحقيقة المقدارية	١٢٢ ١٢٩ ١٢٠
٢٣٧	الحرارة
الحقيقة النوعية	٤٧٣
٢٥١	اسباب الحرارة
الحقيقة البرزخية	٤٧٦
٢٨٩ ٢٩١	الحركة
الحقيقة المركبة	٤١٧ ٤١٩
٦٧ ٩١	الحركة الدورية الدائمة
الحكم الايجابى	٤٣٦
٧٦	الحركات
حكم كل واحد على المجموع	٤٣١
٢٥٢ ٢٥٥	الاتوار على الحركات
الحكماء	٤٦٧
٥٥٦ ٥٢٢ ٥١٩ ٢٤٧ ٢٢٨ ٢٠٤ ٢٠٨ ٢٥	الحركات السماوية
٥٣٣ ٥٢٠ ٥٨٨ ٥١٨ ٤٦٢	٢٤٢
الحكماء الاقدمين	الحركات القمرية
٥٥٤ ٥٥٢ ٥٢٢ ٥٢٠ ٢٤٠ ٢٣٩ ٢٠٨	٤٢٠
حكماء المشرق	الحركات المتقلبة
٥٢٠ ٥١٣ ١٠٧	٥٦٠ ٥٥٤ ٤٨٤ ٤٤١ ٤٢٤ ٤١٥
الحكماء الاوائل كهيرس	الزمان هو مقدار الحركة
وفيثاغوريس وسقراط وافلاطون	٤٣٤ ٤٢٩
واناذاقليس	تعريف الحركة
٥١٨	٥٣
مذهب الحكماء	الحركة البرية

الحکیم السلی	٢٤٤
٧٦	کبار الحکماء الحکماء
حکوم الهی	٥٨٩ ٥٩٦
١١	بعض الحکماء
الحسن بن منصور (العلاج)	٢٠٤ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٨٣
٢٨ ٥٤٦ ٥٩٦	القدماء من الحکماء
الحواس	٣٩٥
١٢١	اساطین الحکماء
الحواس تنقسم الى ظاهرة وباطنة	٣٩٣
٤٨٥	مثالیه الحکماء
الحواس الباطنة	٣٤٩
٥٠١ ٥٢٦ ٥٦١ ٥٨٧	حکماء الصين
الحواس الظاهرة والباطنة	٥١٨
٥٣٦	الحکماء المتألهين
الحواس الخمس الظاهرة	٤ ٢٠ ٢٨٣ ٣٠١ ٥٤٩
٥٠٧ ٥٠٩ ٥٥٨ ٥٥٤ ٥٦٧ ٥٨٧	ارباب الشرايع والکاملين من المتألهين
شراغل الحواس الظاهرة	٣٦٨
٥٦٧	الهند والصين وقداماء فارس وبابل
حياة وعلم	٥٣٠
٣٠٦	حکماء یونان
خ	٥١٨
الخاص	الحکمة
٢٤ ١٤١ ١٥٦ ١٦١	٢ ١٩ ٢٠
خرداد	الحکمتين الکشفية والبعثية
٢٨٧ ٣٣٣ ٣٩٤	٦
امیر الحسن المرقانی	امام الحکمة
٥٩٦	٢١
الخطابة	اساطین الحکمة
١٢٦	٢٩٣ ٢٨٦ ٥٨٩ ٥٩٦
الفترة	الانبياء واساطین الحکمة
٣٩٤	٢٨٦
کیان خرة	الحکمة الذوقية
٣٩٤	٤
الغلا	طریق الحکمة
١٧٩ ١٨٢ ٢١٤ ٢١٧ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٨٩	٥
اهتال الخلاء	حکمة المشاركة
	١٦

٢١٢	الفلاحة الصغرى	٢١٢	ذ
١٧٢	الغلات	١٧٢	الذاتيات
١٧ ٥٨٢	خليفة اده	٥٨ ١٩٤ ٢٠٢	الذاتى الخاص
١١ ٢٤ ٢٩ ٦٠٥	الخيال	٥٧ ٥٨	الذاتى العام والخاص
٢١٨ ٥٠٢ ٥٠٥	مثل الخيال	٥٧	الذاتيات العامة والخاصة
٥٠٢	مثل الخيال	٥٩	الذاتى
		٤٦ ١٩٥	الذوق
٢٠٧ ٣٠٦	الدراكه النمال	٤٨٦ ٥٧٥	الذهن
٢٤ ٣٦	دلالة القصد	١٦٨ ١١٧ ١١٩ ٢٥٢	خارج الذهن
٢٤ ٢٦ ٢٨	دلالة الطفل	١٦٨ ١١٧ ١١٩ ٢٥٢	حكم فى الذهن
٢٤ ٢٦	دلالة الحيلة	٨٤	حقيقة جوهريه فى الذهن
٢٦ ٢٨٢	دلالة المطابقة	٢٥١	كل شئ له وجود فى خارج الذهن
٢٦ ٢٨٢	دليل قياسى	١٦٨	صورة الجواهر تحصل فى الذهن
٢٤٩ ٢٥١	الدماغ	٢٤٩ ٢٥١	فى الذهن
١٦٧ ٥٦٦ ٥٧٢ ٥٧٥ ٥٩٠	البطن الاوسط من الدماغ	٢٧ ١٨٥ ١٨٨ ١٩٤ ٢١٨	الذهنى المحض
٥٩٠	التجويف الاوسط من الدماغ	٢٠٠	ذيمقراطيس
٥٠٨	الدور	٢٢	ل
١١٦٦	الدوران	٢٧٢	الرائى
١٢٨	دين الساجدة		
٥٢٠			

الروح الحيواني	الرياضة
٤٦٦	٢٥ ٢٦ ٢٥
الرئاسة	الرازي، فخر الدين
١٢	٦٦
الرياضات	رئيس السماء
٢٩٤ ٤٠٠ ٥٤٠ ٥٦٥ ٥٩٣	٣٧٦
رياض الطاووس	ربا صنم
٣٦٩	٢٩٥
الرؤية	رب النعيم
٢٦٦ ٢٦٥ ٢٤٩ ٣٥٠ ٢٧٥ ٢٦٨ ٢٦٣ ٢٦٢	٢٦٩ ٢٩٥ ٤٩٥
٢٧٣ ٢٧٤ ٢٤٩ ٤٦٤ ٤٨٩	الرسم
الرؤية انما هي بالاشراق الحضوري	٥٤
٢٤٩ ٢٧٩	الرسم التام
بطلان رأى ان الرؤية	٥٢ ٥٥ ١٩٩
انما هي بمخرج شعاع	حد أو رسم
٢٤٨	١٣٢
الرؤية ليست بمخرج الشعاع	الرسم التام والتام
٢٦٥ ٢٦٨	٥٨ ١٩٩
المشاهدة والرؤية	الرسم التام
٢٤٩	٥٢ ٥٥
القرب المفرط انما يمنع الرؤية	رسول الله
٢٤٨	٤٠٦
الرؤيا	الرطوبة الجليدية
٥٦٦	٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٤٩
الرؤيا اضافات احلام	٢٧٩ ٤٨٩
٥٦٦	الرعد
الرئاسة	٤٦٦ ٤٦٩ ٥٨٨
١٢	الرمز
رُ	١١ ٢٢ ٥٧٢
زردشت	دلائل
٢٣ ٢٢٢ ٢٩٤ ٤٧٣	٤٧٥ ٤٨٠
زحل	الربيع
٥٨٢	٢٣٦ ٢٩٤ ٥٩٨
الزمان	روح القدس
٤٤٠ ٤٢٩ ٤٢٦ ٤٢٣ ٤٣٠ ٤٢٩ ٤٢٣	٤٨٠ ٦٠٣
الزمان لا بداية له ولا نهاية	الروح النفساني
	٤٠٤ ٥٨٩ ٥٩٤

بالا بچاب والسب	٤٣٤
٨٦	وحدة الزمان
السب المطلق	٨٨
٧٦	ساحة الزمان
تقدم السلوب وتأخرها	٤٣٥
١٤٢	الحركة والزمان
الجهات والسلوب اجزاء المحصول	٢٤٣
١١٢	التقدم بالزمان
سبب الحكم	١٧٧
٧٧	الزمان هو مقدار الحركة
السلسلة	٤٣٤ ٤٢٩
١٧٨ ١٤٦	الزمن
السلسلة متصل احدها بالآخر	٤٥٩
١٧٨	الزمن
سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها مما	٥٨٩
٢٠٥ ١٦٠	
سلسلة فيها ترتيب	للك
١٧٨	السعادة
سلسلة مترتبة	٤ ٥٤٣
١٤٦ ١١٢	السعادات الرحمة
سلسلة آحادها مترتبة	٥٤٩
١٧٩	المتوسط في السعادة
سلسلة غير متناهية	٥٤٩
٤١٧	الكامل في السعادة
السباع	٥٤٩
٥٧٢ ٢٧٨	السعداء
السبح	٥٥٠ ٥٤٧ ٥٣٦ ٥٣٦ ٥٢٠ ٥١٩ ٥١٧ ٥١٦
٤٨٧	٥٧٦ ٥٨١ ٥٥٢
Most pages السهروردي	سقراط
السور	٥٥٢ ٥٣٠ ٢٩٣ ٢٢ ٢١ ١٧ ٤
٧١	السب
السور وهو اللفظ الدال على كنهه	١٦٢ ١٦١ ١٥٢ ١٠٥ ١٠٤ ١٠٢ ٩٣ ٨٤
٧٤	السبب الثام هو السهروردي
كل واحد واحد	٨٤
٨١	الايجاب والسبب
كل واحد	١٥٢ ٨٥ ٨٠
٤٤٠	التناقض اختلاف قضيتين

السيارات	ظن ان الشماع هو اللون
٢٦٣	٢٥٩ ٢٦٢
السياه	ان الشماع ليس بجسم
١٢ ٢٩	٢٦١
لثق	شماع عقل
شاخصه	١١٤
٧٠	الشمع
١١	٤٥٨
المشارعين	لشمع الادراكي
١١	٢٥٣
شاورع العرب والمجم	الشكل الاول
٢٨٩	١٦٨ ١١٥ ١١٢ ١٠٥ ١٠١ ٦٢
انشاعيه	الشكل المطلق
٢٩٦	٤١٥
انشدة والضمف	الشكل الثالث
٤٨٩ ٤١١ ٢٢٦ ٢٦٨ ٢٢٨ ٢٢٧ ٢٢٦	١٦٧ ١٦٥ ١١٢ ١٠٧ ١٠١
التشكك بالشدء والضمف	الشكل الثاني
٢٢٨	١٦٧ ١٦٥ ١١٠ ١٠٧
الشركه	الشكل الرابع
١١٧ ١١٦ ١٠١	١٠١
الشركه والتقسيم	الشمس
١٢٩	٢٥٢ ٢٥٠ ٢٢١ ٢٠٩ ٢٦٢ ٢٨٨ ٢٦٤
الشماع	٤٧٤ ٤٢٢ ٤١١ ٢٥٢ ٢٧٤ ٢٦٦ ٢٦١ ٢٦٤
٢٧١ ٢٦٦ ٢٦٥ ٢٦٣ ٢٦١ ٢٦٠ ٢٥٩	٥٧٨ ٥٥٥ ٥٤٢ ٥٣٠
١٨٩ ٤٦٦ ٤٢٨ ٤١٦ ٤١٤ ٢٢١ ٢٧٤ ٢٧٢	الشم
الشماع الخارج	٥٧٥ ٤٨٦
٢٦٧	شوق وعشق
الشماع المحسوس	٥٤٢ ٥٤٠ ٢٥٢ ٢٥١
٤١٧ ٤١٦ ٤١٤	الشهب وفوات الاذنان
اصحاب الشماع	٤٧٠ ٤٦٩
٢٦٨	شهرير
شروق الشماع	٢٧٦ ٢٢٢
٢٥٧ ٢٥٠	الشهرنورى
اهلال جسمه الشماع	Most pages
٢٦٢ ٢٦٠ ٢٥٩	الشم
ان الشماع غير اللون	١٦٥ ٥١ ٤٥
٢٦٣	لا شئ اظهر من النور
	٢٨٤

ماهیة الشئ	الشئ له وجود فی الاعیان
۱۹۷ ۱۹۸	وجود فی الاعیان
القول الدال على ماهیة الشئ	۲۴۹
۵۱	الشئ القائم بذاته
المعرف للشئ	۲۵۲ ۲۹۴ ۲۹۸
۵۲	لا يجوز ان للشئ الشخصی علتان
مقدمات للشئ	۲۵۴ ۲۵۸
۱۵۷ ۱۵۸ ۱۷۲ ۲۲۸	الشئ فی الاعیان
الشئ ينقسم الى واجب وممكن	۱۷۳ ۱۸۲
۱۷۳	الشئ المركب
وجوب الشئ	۴۳
۱۹۲	شئ قائم بذاته مدرك له
وجود الشئ	۲۹۶
۱۸۹	الشئ الثانی
هیئة فی الشئ	۳۹ ۴۰
۱۸۵	لدراك الشئ
وصف الشئ	۴۱۰
۱۹۲	امكان الشئ
الشئیة والجوهریة من المحمولات المقلبة	۱۵۹ ۱۶۰
۳۰۶	الشئ الواحد
الشئیة والحقیقة على الاطلاق	۳۲۲ ۳۴۷
۱۸۹	تصور الشئ
	۱۵۵
صل	تعريف للشئ
صاحب اخوان الصفا	۵۳
۴۸۰	حقیقة الشئ
صاحب الفلمس	۲۳۱ ۲۳۲
۳۶۰	ذات الشئ
صاحب طلمس النوع للتناطق	۱۸۹
۴۷۵	صفات الشئ
الصادر الاول	۲۸۶
۱۶۴	صورة الشئ
الصفات الذهنیة	۲۶۵
۱۹۹ ۲۰۶ ۲۹۹	ظهور الشئ لنفسه
الاعتبارات المقلبة والصفات الذهنیة	۳۱۰
۲۰۶	ظهور الشئ
الصفری	۳۷۹ ۳۸۴

الصفات المترتبة القمر متناهية اجتماعها محال	١٠٦ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٦ ١١٧
الصفات المترتبة	١٨٦ ١٨٣
صفات الهاري	١٢٩
الصفات المثلية	١٦٨
المحمولات والصفات المثلية	٣٠٠
الصفانية	١١٤
الصفانية الاشاعرة	١٦٥
الصفنم البدني	٥٩٩
الصوت	٥٦٤ ٥٦٣ ٢٧٩ ٢٧٨ ٢٧٥
الصوت المثالي	٢٨٠
الصورة	٢٣٩ ٢٣٧ ٢٧٠ ٢٠٩ ٢٦٦ ٢٢٥ ٢٢٤ ١٦٦
الصورة والمثال	٢١٧
الصور الظاهرة	٢٧٥
الهيولي والصورة	٢١٠ ١٧٠ ٥٦
الطبيعي مركب من الهيولي والصورة	٢١٠ ٢٠٩
الجسم	٢١٠ ٢٠٩
الصورة الانسانية	٢١٩
الصور الجوهريّة	١٢٦
الصور الخيالية	٥٥٦ ٥٥٢ ٥٠٥ ٥٠٢ ٥٠١ ٥٠٠ ٢٧٥
نفس التلهود	٢٢٦ ٢٢١ ١٤٥ ١٧٩
نفس التلهود	٢٥٦ ٢٥٥ ٢٠٠ ٢٨٥ ٢٦٠
نفس التلهود	٢٥٥ ٢٠٠
الصياص	٤٨٢ ٤٧٥ ٤٨٢
الصياص النفاقة	٤٩٠
الصيصة البدنية	٥٠١ ٤٩٢
عالم الصياص	٤٨٢ ٤٧٥ ٤٨٢
ض	
الضابط الاشرافي	١٠٢
الضابط للكل	١٦٥
الضوء	٢٦٠ ٢٦١ ٢٨٨ ٥٦٥
ضوء المصباح	٢٦٢
ط	
الطبقة الطولية	٤٠٥ ٢٧٠
طريق اللاولوية	١٤٨ ١٣٨
طهرود	٥٢٠
ظ	
الظاهر	٣٠٥ ٢٨٥
الظهور هو الظاهر	٢٩٦
الظهور	٢٥٦ ٢٠٩ ٢٠٠ ٢٨٥ ٢٦٠
نفس التلهود	٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٢ ٢٥١ ٢٥٠ ٢٧٥

٢٥٨ ٣٦٣ ٥٦٤ ٥٧٧ ٥٩٧	الظهور المحض
العالم العلوى	٣٨٠ ٤٦٦
العالم الروحاني. ٢ ٥٦٩	الظهور الروحاني
٢٣٩ ٤٠٠ ٥٦٧	٣٠٠
عالم الحس	الظهور الاشراقي
٤٦٢	٣٨٤
ازلية العالم	الظلمة
٤٦٦	٢٢٧ ٢٨٧ ٢٦٣ ٢٦٢ ٢٥٩ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢
العالم الاعلى	ظلمة القدم
هيكل العالم العنصرى	٢٨٥
٢٦٨	الظلمة هي الخفاء
عالم المثال	٢٨٥
٢٧٦ ٥٥٠ ٥٥٦ ٥٥٤ ٥٥٦ ٥٩٥	الظلمة عبارة عن عدم النور
عالم النور المحض	٢٨٨
٢٨٥ ٥٣٥ ٥٣٧ ٥٥٠	النور والظلمة
العالم الجسماني	٢٣
٢٦٧ ٢٩٢	
العالم الحسي	ع
٢٧٦ ٤٢٧ ٥٥٤ ٥٥٨ ٥٧٦ ٥٧٣	المعاشق
العالم الحس والمثال	٢٥٦ ٥٣٥
٤٦٢	العالم
العالم العقلى	٥٤٥ ٥٥٦ ٥٣٧ ٤٣٢ ٤٦٦ ٢٨٤ ٣٧٦ ٣٦٧
٢٥٦ ٣٦٧ ٤٦٣ ٤٢٧ ٥٢٠ ٥٢٦ ٥٢٣	٥٥٤ ٥٧٠ ٥٥٦ ٥٨٦
٥٥٣ ٥٤٦ ٥٩٤ ٦٠٢ ٥٤٦	العالم المثال
قدم العالم	٢٧٦ ٤٩٨ ٥٦٠ ٥٢٧ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٧
٤٦٥	٥٦٨ ٥٧٥ ٥٧٢ ٥٧٠ ٥٦٩ ٥٦٣
كرة العالم	العالم الاسفر الذى هو الانسان
٢٦٥ ٢٦٢ ٢٦٨ ٢٦٩	٤٦٦
عالم النورى المثال	العالم الدنيء
٤٣٢	٣
العالم	العالم الصغير
٢٤ ٣٩ ٤٦ ٦٨ ١٤٦ ١٥٦ ١٥٣ ١٥٨	٤٢٦
المرض	العالم الاكبر
٢٣٠ ٢٣٣	٤٩٣
المرض المفارق	عالم المثال النورى
٣٢٦	٥٧٢
المرض الاول	العالم العنصرى

٢١٨ ٢٤٦ ٢٥٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٢ ٢٩٧	٢٢٠
٤١٢ ٤١٤ ٤٢٧ ٥٥٢ ٥٥٤	المرضية
الجسم ينقسم في الرحم والمقل	٢٠٠ ٢٢٥ ٢٢٧
٢٤٩	الانوار المرضية
المقل الصريح	٢٠ ٢٩٠ ٢٤٩
٢٨٦	الهيات المرضية
المقل والمائل والمقل واحد	٢٠٤ ٢٧٠ ٤٢٢
٢٠٩	المشق
المقل والمائل	٤٢٠ ٤٤٢ ٥٤٢ ٥٧٤ ٥٦٤
٤٠٦	الحب إذا انقطع يسمى «عشقا»
المقل الفعّال	٢٥٢
١٨	المشق الحقيقي
المقل المحض	٢٥٢
٥٥٠	المشق الروحاني
المقل النوراني	٥٢١
٢٤٤	المشق المقل
المقل	٥١٦
٢ ٤٠٦ ٥٨٧	المقل
المقل المجردة	٤٢ ١٧١ ١٧٢ ٢٢٢ ٢٤٩ ٢٩٠ ٢١٦ ٢٢٥
٥٥٦ ٥٥٨ ٥٨١ ٥٨٢	٢٥٢ ٢٥٤ ٤٢٥ ٤٢٢
المقل المجردة كثيرة	المقل الاول
٢٦٤	١٦٤ ٢٤١ ٢٢٢ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٥٦
المكس	٢٦٢ ٢٦٤ ٤٠٢ ٥٨٢
١٢ ١٦ ١٤٦ ١٦٢ ١٦٢ ١٦٤ ١٦٦ ١٦٧	المقل الفياض
اهتمام المكس	٤١١
١٢٦ ١٤٢	المقل المفارق
الملائق الجسدية	٥١١ ٥٤١ ٥٢٢ ٥٢٦ ٥٢٢ ٥١٦ ٥١٧
٤١٢	المقل الفاعل
الملة	٥٢٤
٢٥٠ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٤٧ ٢٢٧ ٥٤٦ ٥٧٠ ٥١٢	صفات المقل
المقل والمطلولات	٢٨٥
٤٤١	في المقل
الملة الثامنة	٤٥ ٨٦ ١٧١ ١ ١٦٨ ١١٩ ٢٨١ ٢١٢
١٧٥ ٢٢٢ ٥٢٢	٤٢٢
علة فاعلية	صورة في المقل
١٧٦	١١٩ ٢٨١
الملم	صائم المقل

العلوم الحقيقية	٥٩٢ ٥٤٢ ٢٨٣ ٢٨١ ٢٠٦ ٤٠ ٣
٥٣٨ ٥١٠ ٤١٢ ٣٣٢ ١٦٤ ٧٥ ٣	علم الانوار
تحصيل العلوم الحقيقية	١٠
٥٨٠	علم سياسة
العلوم الشريفة	٤
٣٠٩	العلم والقدرة
العلوم العرفية	٤١٥
٣	معض العلماء
النناد	٣٩ ١٤٤
٧٧	العلم الالهي
الناصر	٧
٥٨٧ ٥٧١ ٤٢٠ ٢٨٢ ٢٢٩ ٢٢٥ ٢٢١ ٣	معض اجل العلم
صور الناصر	١٢٧ ٢٦٨
٢٢٤	مسألة العلم
المركب من الناصر	٢٨٣
٤٧٨	علم اشراقى
الناصر الثلاثة	٣٧٩
٤٧٧	علم اصول الفقه
الناصر الاربعة	٤
٥٧٧ ٥٥٣ ٤٤٥	العلم بذاته
النهاية	٢٨١
٣٨٤ ٣٨٢ ٣٧٩ ٢٧٨ ٢٦١ ٤	علم الواجب لذاته بذاته
المنصريات	٣٧٩ ٣٨٤
٥٥٢ ٤٦٨ ٤٣١ ٣٧٤ ١٧٢	واجب العلم
انقلاب احمد المنصريين الى الآخر	٤٧٥ ٤٨٠ ١٨ ٩
٤٦٤	العلم الطبيعى
الاجرام المنصرية	٢٠
٤٢٠	علمه تعالى
الانواع المنصرية	٣٧٧
٤٣٢	العلوم
الاجسام المنصرية	٢٨٤
٤٨٠ ٤٢٧ ٤٢٠	جميع العلوم
البساط المنصرية	٢٧٩
٤٥٣	العلوم النظرية
الهيولى المنصرية	٣ ٤
٢٤٨	العلوم الالهية
المنقاء	١٣

٥٦٨	١٨٤
الفارسية	المواضع المتعارفة
١٦	٤٨٢
الفاعل	المواضع
١٧٢ ١٨٦	٢٦٧ ٢٨٩ ٣٥٥
فاعل بالارادة	المواضع العقلية
٢٤٨ ٤٩١	٥٢٠
الفاعل المطلق	المواضع الكثيرة
٤١٤	٣٥٥
القُرس	العین
٢٣ ٤٧٣ ٤٧٩	٢٦٥ ٢٧٤ ٣٥٠ ٤٨٩
حکماء القُرس	فی العین
١١ ٢٢ ٢٨٧ ٣٩٣ ٣٨٦ ٣٩٤	١٩٠ ٣١٨ ٣٢٩
الحکماء الاقدمین من اليونانیین والقُرس	انطباع السرد فی العین
١٥٢	٥٠٢
عمرشاورشتر	فی الذهن او فی العین
١٦	١٨٦
الفصل	ع
١٩٤ ٢٨١	الفاية
الفصل القريب	١
٥٢	الفنى
القطرة الانسانية	٣١٧
٣٥	تعريف الفنى
الفقير المطلق	٢٨٦
٢٨٦	الفنى المطلق
الفكر	١٤ ٢٨٦ ٣٦٥ ٣١٧ ٣١٨
١٩	القواسق البرزخية الظلمانية
الفلسفة	٥٤٣
٢٠	القواسق الجسائية
الفلك	٥٢٤
٤٥٠ ٥٦٤	
الفلكيات	
٤٣٦	فکری
الفلك الاعلى	فارسی
٥٥٠	٤ ١٦ ٥١٩
الفلك الادنى	حکماء فارس
٥٥٠	

٤٢٩	شکل الفلک
فیثاغورس	٤٤٢
٤ ١١ ٢١ ٢٢ ٢٢٩ ٢٩٢ ٢٩٩ ٥٢٠ ٥٥٢	الفلک الثامن
٥٧٥ ٥٩٦	٣٦٢
الفیثاغورسین	الفهلویة
٥٧٢	٢٢٩ ٢٧٦ ٢٩٤
٧	الفهلوسین
٧	٣٢٣
النائیم بالکتاب (القیم بلم الکتاب)	لفظہ «فی»
٦٠٠ ٥٩٧ ٥٩٥ ٥٨٩ ٥٦٥	١٨٦ ١٧٠ ١٦٩
قاعدة الامکان الاشرف	فی الاذهان
٢٦٠ ٢٦٧ ٢٨٥ ٢٩١ ٢٩٢ ٥٦٤ ٥٧٥	٣٢٢ ١٨٢ ١٨١
قاعدة الامکان الکلیہ	فی الاعیان
١٦٠	١٦٦ ١١٥ ١٩٤ ١٩٢ ١٨٧ ١٨٤ ١٨٧
قاعدة الشرق	٢٣٢ ٢٩٦ ٢٨٥ ٢٨٢ ٢٥٦ ٢٠١ ٢٠٠
١٦	٥٥٤ ٥٤٣ ٤٤٧
القاهر الثانی	الظہور فی الاعیان
٣٥٩	٢٦٠
٤ القبط	المسکنات فی الاعیان
القدماء	١٩٢
٥٦ ١٠٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٨ ٢٨٤ ٢٩٥ ٢٩٦	الوجود فی الاعیان
٤٢٧ ٥٧٥ ٥١٨	١٨٥
القدماء من الحكماء کهرمس	الاعدام لا صورة لها فی الاعیان
وفیثاغورس وأقلاطون	١٩٧
٥٢٠ ٥٧٢	الوجود زائد فی الاعیان
القضية	١٨٥
٦٢ ٨٥	الوجوب غیر زائد فی الاعیان
القضية قول يمكن أن يقال لقائله	١٩٢
انه صادق فيه او كاذب	الوحدة ليست بمعنى زائد فی الاعیان
٦٦	١٨٩
الصادق والكاذب	المطلق لا يقع فی الاعیان
١٤٦	٢٣٠
الاهباب	الوجود لا هوية له فی الاعیان
٨٤	٢٠٣
الطرد والعكس	الوجود اذا كان حاصلًا فی الاعیان
١٢٨	١٨٥
القضية محصورة ومسورة	النقض

القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية ثالثة	٧٤
٩٠ ٩٥ ١٠٣ ١٠٧	الضرورية المطلقة
السالية الكلية الضرورية	٩١
٩٦	الجهات
القضية الضرورية الثالثة	١١١ ٢٠٦ ١٦٤
١٠٧ ١٠٣ ٩٧ ٩٥ ٩٢ ٩٠ ٨٧ ٨٤ ٨٢	مهمة الجهات
مطلقة عامة	٨٦ ٨٤
٨٦	المتفصلة الماتمة الجيع
القضية المهمة	٦٧
٧٤ ٤	المتفصلة الماتمة من الغلو
عملية ومنفصلة	٦٧ ٦٨
٦٩	سلب المتفصلة برفع الصاد
الخاصة مشاكلة	٧٨
٢٨٢	انقضاء البسطة
الشرطيات المتصلة والمتفصلة	٩١
٧٧ ٩٤	الصدق والكذب
الحمل والتصل	٩٤ ٩٣ ٨٩ ٦٧ ٦٣
١١٦	مهمة بضية
المشروطة العامة تقيدها الحينة الممكنة	٧٤
٩١	الشرطية المتفصلة
٩١ المشروطة الخاصة	٦٧ ١٢
الحمل والمتصل او المتصل والمتصل	المتشعبة الممكنة
١١٦	٩٢
السالية الجزئية	موجبة مدولة
٩٧	٧٥ ٧٢
القضية الحملية	الممكنة العامة
٧٩ ٧٩ ٦٤ ٦٦	٩١
ابسط القضايا من العملية	الضرورية العامة
٦٦	٩١
الوجودية اللادائمة	القضية الضرورية
٩٢	٨٥
السالية	البضية المهمة
١٢٩	١٦٤
المتفصلات سة والمتصلات ثمة	موجبة كلية ضرورية
٦٩	٩٥
السالية الكلية	الوجودية اللاضرورية
٧٤ ١٦٦	٩٢

القلب، التجويف الايسر من	القضايا الشرطية
٤٩٨	١١٦
التجويف الايمن من القلب	عكس الموجبة الكلية
٤٩٨	٩٥
القمر	القضايا كلها موجبة
٥٥٥	١٠٥ ١٣٩ ٦٦
مثال الشمس وهو القمر	ينقلب موجبة الى سالبة
٢٧٥	١٣٦
فلك القمر	عرق بين الموجبة والسالبة
٤٦١ ٥٥٥	٧٦
تحت فلک القمر	المحصورة المحيطة
٤١٧ ٤٢٠	١٠٠
القواعد الاشتاتية	القضايا المحصورة المحيطة
١٣ ٦٠٢	١٠٥ ٩٠ ٧٤ ٧١
القواعد المترتبة	الدائمة المخالفة
٢٦٠	٩٢
القواعد السالبة	المهملة التهمضية الشرطية
٤٢٨	١٦٧ ٧١ ٧٠
القواعد السالبة الطولية	الموجبة الكلية
٤٣٢	١٦٥ ٩٨
القهر	التعنية الموجبة
٥٩٧ ٣٧٥ ٣٧٤ ٢٦٧ ٢٥٦ ٢٥٢ ٢٥١	١٠٥
قياس	المحصورة الجزئية
١١٦ ١٠١ ٦٣ ٦٢ ١١	٩٠
القياس قول مؤلف	الموجبة الجزئية
٦٣	١٦٦ ٩٨ ٧٤
المقدمة	المهملة في قوة التهمضية الجزئية
١٩ ١٠٠	٧٥
القياس الخلف	موضوع القضية
٤٢١ ١٦٧ ١٦٦	٩٢
الخلف	الوقعية
٤٢١ ١٦٧ ١٦٦ ١٦٢	٩٢
١١٨ الخلف ويشترك من قياسين	١٢٤ قضايا قياساتها معها
قياس المساواة	القطب
٦٤	١٢ ٦٠٢
النتيجة	قنن
١٤٠	١٥٧ ١٥٥

۲۱۷	المقدمة اخفى من النتيجة
الكاملين	۱۴۰
۵۵۷ ۵۵۰ ۵۳۱ ۵۱۰ ۵۱۷	المقدمة الثانية
الكبرى	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۵۴
۱۲۹ ۱۵۶ ۱۱۷ ۱۱۶ ۱۱۳ ۱۱۲ ۱۰۸ ۱۰۶	قياس استثنائي واقترازي
۱۴۳ ۱۴۷	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۶۴
موضوع الكبرى	القياس الاقترازي
۱۰۵	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۶۴ ۱۱۹ ۱۰۰ ۹۹
كتاب الاشارات	القياس الاستثنائي
۴۷۷	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۱۹ ۱۰۰ ۹۹
كتاب المطارحات	القياس المؤلف منها يسمى الشعرى
۶۰۲ ۵۹۴ ۵۷۴ ۴۹۹ ۴۱۸ ۳۹۱ ۶۰ ۲۳ ۱۹	۱۲۵
كتاب اللمعات	مراء الاقيسة اثنا عشر
۱۰ ۱۹	۱۲۱
كتاب التلويحات	القياس المنفصل
۵۴۰ ۴۱۸ ۴۰۰ ۳۳ ۱۹ ۱۰	۱۰۰
شرح كتاب التلويحات	القول هو اللفظ المركب
۲۰۵ ۷۰	۵۴
كتاب المهامر الذي لانيادقلس	القول الجازم
۲۱	۶۳
كتاب شرح حكمة الاشراق	القوة الحافظة
۲۸۳	۵۰۴ ۵۰۴
كتاب الشفاء	القوة الوهمية
۵۱۲ ۴۵۸ ۹۴ ۳۳ ۲۶	۵۰۵
كتاب النجاة	لهم
۳۳	الكائن
كتاب الزند	۵۶۹
۳۹۴	عدد الكائن
كتاب السماء والعالم	۵۲۱
۳۹۱	المعدوم الكائن
كتاب الشجرة الالهية	۵۶۹
۵۵۷ ۴۱۴	الكائنات
كتاب احكام النجوم	۵۹۰ ۵۸۰ ۵۷۷ ۵۷۰ ۵۶۲ ۵۶۱ ۵۷۴
۴۲۴	الكائنات الفاسدات
كراهة	۲۴۵
۴۹۱	الكائنات الفاسدات من المتصرحات
الكشف	

کمیة	١٧
١٣٢	اصحاب الکشف
کمول بن زیاد	٥٢١
٤٠٢	سکنة الکشف
الکواکب	١٦
٢٦٤ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٢ ٢٨٨ ٢٩٣ ٣٠٩ ٣٥٨	قضیه طبعیه
١١٥ ١٢٦ ١٥٤ ٥٥٥ ٥٧١ ٥٩٦	٧٣
الکواکب السبعة	الککل
٣٤١ ٥٩١ ٦٠٠	٧٠
الکواکب فی الثوابت	مذبح الککل
٢٧٥	٣٠٢ ٣٠٥ ٣٨٩
عدد الکواکب	جرم الککل
٣٥٩	٣٣٠
أنوار الکواکب	عقل الککل
٤٧١	٣٣٠
الوان الکواکب	وحدة الجزء والککل
٥٦٤	٨٩
الکواکب الثابتة	الککل المجموعی
٣٧٢ ٥٨١	١٨٠
کهورث	الککلی
٩٣	٤٨ ٨١
الکوفیه	الککلی الذانی
٩٣ ١٣٢	٥٨
کیمسرد	الکمال
٢٣ ٢٨٧ ٣٩١ ٤٧٣	٢٥٣ ٥١٠
کک	الوصول إلى الکمال
کوتی	٥٥٨
٣٩٤	الکمال وانتقص
	٣١٢
	الکمالات العقلیة
	٢٥٣ ٤٧٢ ٥٥١
ل	الکمال الحقیقی
اللانهاية	٣٥٥ ٥٩١
١٧٩ ٢٤١ ٥٧٠	الکمال العقلی
اللذة	٥٥٧ ٥٩٩
٣٥٣ ٥١٠	الکیم المنفصل
اللذات	١٥٤

المبادئ العقلية	١١٦ ٥٦
٤٨٣	الاصحاب الخلا واليه مال المتكلمون
المبدأ الاول	٢٤٤
٤٨٤ ٤٠٧ ٢٨٥ ٢٢ ٢٠	الفتاوى
مبدأ العدد	١٢١ ١٢٢
٢٤٩	المتوسطين
المبصرات	٥٩٥ ٥٩٠ ٥٧٢ ٥٤٧ ٥١٧
٥١٢ ٤٨٩ ٢٤٨ ٢٧٩ ٢٦٦ ٢٦٥	سعادات المتوسطين
المسوعات والمبصرات	٥٥٤
٢٧٩	التفوس المتوسطين
المبصر	٥٥٦
٤٨٩ ٢٧٩ ٢٧٧ ٢٤٨ ٢٧٠	المثل
النور المبصر	٥٣٨ ٢٩٩ ٢٨٨ ٢٦٧ ٢٥١
٢٤٨ ٢٤٩	المثل الافلاطونية
المبصر	٥٥٢ ٥٥٠ ٥١٨ ٢٩٨ ٢٩٦ ٢٥١ ٢٤٩
٢٧٠ ٢٧٣	مثل العقائقي
المتأخرين	٢٥٦
٢٦٨ ٢٩٩ ١١٦ ٩٧	عالم المثل المعلقة
كتب المتأخرين	٢٨٠
١٤٧	سجاسة
كلام المتأخرين	٢٨٢
٦٠٢ ٥١٧ ٢٠٠	المجاهدات
التألهون	٥٩٣ ٢٩٤
٥٥٤ ٥١٠ ٢٠٩	المجربات
التألهون من الفضلاء	١٢٢ ١٢٠
٢٥٨	المجردات
المتخيلة	٥٥٦ ١٦٩ ١٤
٥٦٦ ٥٠٧ ٥٠٦	المجردات العقلية
الصور المتخيلة	٥٤٦
٣٤٩ ٥٧١	الحية
القوة المتخيلة	٥٢٨ ٤٤٣ ٢٧٥ ٢٧٤ ٢٧٢ ٢٥٦ ٢٥٥ ٢٥١
٥٨٥ ٥٦٦ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٥ ٥٠٦	المبصرات
المتقدمون	٥٠٢ ٤٦٨ ٢٨٠ ٢٧٩ ٢٧٦ ٢٧٥ ٢٠٢ ٥٥
٤٢٣ ٤١٦ ٢٩٧ ٢٨٨	محمد (س)
المتقدمون كافلاطون وسقراط وقيناغوريس	٥٩٦ ٤٠١ ٢٩٤ ٢٩
٢٢٩	المحمول
المتكلمون	

	المرتضى	١-٤ ٢-٣ ٦ ٩٥ ٨٠ ٧٥ ٦٥ ٦٤
٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٩ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٨١ ٢٨٠ ١٢٩ ١٦٥ ٢-٤		
	المزيتات	وحدة المحمول
٢٤٩		٨٨
المرايا	عقلية صرفة لا وجود لها في الايمان	
٢١٣ ٢٧٥		محصولات
صور المرايا		١٨١
٥٠٢ ٥٠٨ ٥١٠ ٥٤٨		المحمولين
حقيقة صور المرايا		١١٤
٢٧١		المحمول الواحد
الرأفة		١٥٩
٢٧١ ٢٧٢ ٥٠٢		المحمولات المنقوية
مراتب العلمية		٢٩٧
٢٥٥		المحمولات العقلية
المراتب المعلولة		١٢٧ ١٤٦
٢٥٥		المحمولات
الثقل في المرايا		٦٠ ١٨١ ١٩٧ ٢٠٠ ٢٠٤ ٢٦٤
٢٤٨		المثيلة
مرداد		٥٠٥
٢٢٢ ٢٨٧		المثيلات
المركبات		١٢١ ١٢٥
٢ ٤٥٥ ٤٧٤		المديران الكاملة الاسفهبذبة
المركبات المتضمنة		٥٦٠
٢٤٧		الدوركات
نساوات		٢٥٨
٢٢٦ ٢٨٢		وصول الشئ الى المدرك
النسאות من جميع الوجوه		٢٥٢
١٢٨		المدرك
المستتر		٥٤٠ ٥٤٣
٢٦٦ ٢٦٩ ٢٧٤ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٧٩ ٤٨١ ٤٨٧		صورة المدرك
المستنترات		٥٠٧
٢٦٢		المدرك
المستنترات الكوكبية		٢٩٥ ٥٠٧ ٥٤٣
٢٧٤		المدرك لذاته
المستقبل		٢٩٧
٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٤٠ ٥٦٤ ٥٦٨		المنبع
السئات		٢٦١ ٥٨١

٦٠٣ ٥١٦ ٦٠٣	١٢٦
بعض العلماء من المشائين	المسمرات
٢٠٦	٢٧٩ ٢٧٥
اتباع المشائين	المصح ابن سريم
٤٤ ١٨٢ ١٨٦ ١٨٧ ٢٠٠ ٢٨٦ ٤٢٢	٥٤٦
٤٢٦ ٤٧٩	المشاهدة
التدخل عند المشائين	٢٧ ٥٩ ٢٠٨ ٢٦٦ ٢٦٩ ٢٤٨ ٢٥٠ ٢٥١
٢١٣	٢٥٧ ٢٥٩ ٢٦٥ ٢٨٦ ٥٤٦ ٥٤٦ ٥٥٦ ٥٧١
طريقة المشائين	مشاهدة وشرق الشعاع
١٢ ٢٨٦ ٥١١ ٦٠١	٢٥٠
الصوت على طريقة المشائين	المشاهدات
٢٨٠	١٠ ١٢٢ ٢٧٦ ٢٨٠
جساعة المشائين	تختلف الرؤية والمشاهدة
١٨٨ ١٩٨ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٦٣ ٤١٠ ٤٤٧	٢٦٧
٤٥٥ ٤٧٩	المشرقين
قدما المشائين	٢٧٧ ٢٩٤ ٢٩٦ ٥٢٧
٢٨٤	الحكماء المشرقين
كلام المشائين	٢٧٧
٢٣٧	سبعة من المشرقين
المشهورات	٥٢٠
١٢١ ١٢٤	المشائين
المكاشفات	١٩ ٢٩ ٣٢ ٣٩ ٤٥ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٦
٣٧٧	٨٧ ٩١ ٩٧ ١١٢ ١١٤ ١١٦ ١٥٢ ١٦٢
اصحاب (ارباب) المكاشفات والمشاهدات	١٦٥ ١٦٦ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٥
٢٧٧ ٢٩٩ ٢٨٩	١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٩٧ ١٩٨ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٥
المكاشفات والمشاهدات	٢٠٧ ٢٠٨ ٢١٠ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٥ ٢١٧ ٢٢٧
٢٧٧ ٢٩٦ ٢٩٩ ٢٨٩	٢١٨ ٢١٩ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٦ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤
المصادرة على المطلوب الاول	٢٢٩ ٢٤٦ ٢٤٦ ٢٥١ ٢٥٩ ٢٧٦ ٢٧٨ ٢٧٩
١٢٥ ١٤٠ ٤٤٠	٢٨٨ ٢٩٩ ٣٠٢ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣١٢ ٣٢٦ ٣٣٠
المسمر (حكماء)	٢٤٥ ٢٥٨ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧١ ٢٧٧ ٢٨١ ٢٨٤
٥١٨	٢٨٦ ٢٩٣ ٢٩٧ ٤٢٠ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٦ ٤٢٧
المصري، ذواتين	٥٥٧ ٥٠٤ ٥١٦ ٥٢٧ ٥٢١ ٥٦٠
٥٩٦	بعض المشائين
المطالب	٢٠٩ ٥٠٧
١٣٢	حكماء المشائين
المطالب العلمية	٢٩٢ ٢٩٦
١٦٦	مذهب المشائين

المعنى العام	مطلب «كيف» و«كم» و«أين» و«متى»	١٣٣
٢٩ ٤٧ ٤٨		١٣٣
المعنى المنحط		من
٤٦		١٣٢
المعنى الخاص		كيف
٢٩		١٣٢
المعنى		أى
١٣٧ ١٤٥		١٣٢
المفادلات		كم
١٣٥ ١٣٩ ١٤٥ ٢٨٤		١٣٢
اللفظ بسبب السوء		أين
١٣٦ ١٤٣		١٣٢ ٢٩٢
اللفظ فى القياس		ل
١٣٥		١٣٢
اللفظ اجراء اللفظ العام		كله
١٥٦ ١٥٣		١٣٢
المفادلات أخذ السلب مكان المدم		متى
١٥٢		١٣٢
اللفظ		المطلق العام
٢٣٦ ٢٤٩ ٢٥٠		١٦٢
اللفظ فرض المستنع موجودا		المفادلات
٢٤٩		١٣٦
اللفظ بسبب المادة		المعاد
١٣٥ ١٤١		٢٨٥ ٥١٤ ٥٤٢ ٥٨٥
بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة		معارف الانسان فطرية أو غير فطرية
١٣٧ ١٤٥		٥٠
المفادلات أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل		المشتقة
٢٤٠ ٢٤٦		٢٥٢
اللفظ نقله المبالاة بالحيثيات		مشتق لذاته
١٣٨		٢٥٩
اللفظ نقله المبالاة بالحيثيات		معطى الحياة
١٤٩		١٨٠
اللفظ فرض المستنع موجود		المبطل
١٣٨	٢٣٩ ٢٥٢ ٢٥٥ ٢٥٨ ٢٥٧ ٢٧٤ ٢٧٥ ٥٢٧	
المفادلات الواقعة بسبب تنصير الاصطلاح	٥٢٢ ٥٤٤ ٥٧٠	
١٤٩ ٢٤٨ ٢٤٥ ٢٤٦		المعنى
اللفظ أخذ ما ليس بملة الكذب		٢٤ ٣٦

٥٠٤	فی الخلف علة له
المقدم	١٤٧
١١٧ ١١٦ ١٠٥ ٦٦ ٦٦ ٦٦	القطر أخذ مثال الشئ مكانه
نقبض المقدم	١٢٨ ١٤٧
٦٦	القطر تنبيه الاصطلاح
المقدار	فی موضع النقض
٢٠٥ ٢٠٤ ٢١٠ ٢١١ ٢٢٠ ٢١٧ ٢١٦ ٢٢٦	١٢٨
٢٦٥ ٢٧٠	القطر بسبب تقدم السطوح
المقدار المطلق	وتأخرها وتكثرها
٤٥ ٢٠٦ ٢١٣	١٢٥
المقدمة الاولى	القطر أخذ الماهية المركبة
١١ ١٥٤ ١٥٦	١٥٦
مقام «كن»	المفاتيح
٥٦٦ ٥٧٧	٤٨٥ ٤٨٧ ٤٨٠ ٥١٢
المقولات	مفاتيح الترتيب
٢٠٤ ٢٠٥ ٢٢٧ ٥١٧	٢٧٩ ٢٨٥
المكاشفة	المنهيات
١١	٥٦٥ ٥٦٧ ٥٦٩
المكان	الاطلاع على المنهيات
٢٢٩ ٢٤٩	٥٦٠
وصفة المكان	مفاتيح المنهيات
٨٩	٥٦٠ ٥٦٦
ملا	المفارقات
٢٤٤	٢٠٧ ٢٢٨ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٨ ١٨٤
الملا الأعلى	المفارقات
٣	٢٢٩
ملائكة الله	المفارقات المتعقبة
٥٧٨ ٥٨٠	٣٠٤
الملائكة	المقهور
١٥ ١٨٠ ٥٥٠ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٦١ ٥٨٤ ٥٧٦	١٣٢
٥٨٩ ٥٨٧	المقدار الخاص
الملموسات	٢٠٦ ٢١٢
٢٧٩ ٢٨٠	الشكل والمقادير
المطرقات	٢٩٢
٢٢٦ ٤٤١ ٤٤٨	المقولات
مماثلة	١٢٥
٢٨٢	المقدّمات

٦٠٣ ٥٥٦ ٢٨٥ ١٧١ ٣	المسح
الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر	٧٨
١٧٧	الممكن
جميع الموجودات	٢٥٣ ١٧٥ ١٧٤ ٨٠ ٧٨
٦٠٣ ٣٥٣ ٢٥٢ ٢٥٠ ٢١٧	الوجود الممكن
الموجودات المترتبة العقلية	٢٥٣ ٢٥٠
٤٤٤	للممكنات
الموسى ابن عمران (الخليل ع)	٤٣٧ ٤٣٨
٥٥٦ ١٧٣	الممكن الخاص
موضوع	٨٠
١٩٩ ١٣٦ ١١٦ ١٠٤ ٩٥ ٩٠ ٧٥ ٦٦ ٦٤	ممكن العلم
الجوهر بالموجود لا فى موضوع	١٤١
٢٣٤ ٢٣٣ ٢٠٢	المتازلات
وحدة الموضوع	١٧
٨٨	مناسبة
المحمول اهم من الموضوع	٢٨٢
٩٤	التمام
المحمول والموضوع	٥٧٠ ٥٦٨ ٥٦٣
١٠٥	التمامات
مبتدئى	٥٦٦ ٥٦٣ ٢٨٥
٢٩٤	التمام الصادق
ج	٥٦٦ ٥٦٣ ٥٦١ ٥٥٩
النار	المشاهدة فى التمام
٤٥٧ ٤٦٨ ٤٦٠ ٤٥٨ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٦	٥٧١
الناطقية	المنطق . الالفة
٢٩٩ ٢٠٢	١٦١ ٢٦ ٢٤ ٢٣ ٢٨٨ ٢٨٤ ٢٢ ١٣
التيات	المنطقيون
٥٣٠ ٥٢٧ ٥٢٠ ٥١٨ ٤٩٢ ٤٧٤ ٤٤٧ ٤٠٥	٨٦ ٤٣
٥٧٠	التميز
التيارات	٢٣٤ ٣١٩ ٢٦٦
٥٦١ ٥٦٣ ٢٨٥	الاشهرات
التيى	٢٦٢
٢٠١	المواليذ
الانزول العلم	٥٧١ ٤٥٣ ٤٧٧ ٢٤٥
٢٨٤	الموجود
نسبة	١٩٧
	الموجودات

٥٠٥ ٤٨٠ ٤٤٨ ٤٤٦ ٤٣٢ ٤٣١ ٤٢٨	٧٥
٥٥١ ٥٤٤ ٥٤٣ ٥٤٢ ٥٤١ ٥٣٧ ٥٣٩	النظام الأتم
٥٩٢ ٥٨٧ ٥٦٦ ٥٦٢ ٥٦٠	٣٥٥
النور الاغرب	النفس
٣٦٣ ٣٥٦ ٣٤٤ ٣٨٦ ٣٤٦ ٣٤١ ٣٣٣	٥٩٨ ٥٩٤ ٥٩٢ ٥٨٧ ٤٤٤ ٢٩٦ ٢٠٢
٣٤٤ ٣٢٩ ٣٥٦ ٤٠٥ ٣٥٦ ٣٥٦ ٣٧٤	بقاء النفس
٣٥٨ ٣٩١	٢٤٥
النور الغالب	عالم النفس
٣٦٧	٢٥
النور المقدس	النفس الناطقة
٣٦٥ ٣١٦	٤٨١ ٣٧٣ ٣١٠ ٢٨١ ٢٤٨ ٢٤٦ ٢
النور المحسوس	٥٠٦ ٥٤٢ ٥٠٦
٣٨٥	لثابتك وهي نفسك الناطقة
النور العارض	٣١٤
٤١٧ ٣٠٦ ٣١٤ ٢١٧ ٣٥٧ ٣٢١ ٢٨٦	النفوس كثيرة
النور المجرد الثالث	٤٨١
٣٦٤	النفوس المجردة
النور التام	٣٩٠
٥٠٤ ٣١٢	النفوس المدبرة
النور والظلمة مختلفتان	٣٧٣
٣٢٦	النفوس الفلكية
النور المحيط	٥٥٨ ٥٤٢ ٤١٢
٣١٥ ٥٩٨	الانقياض
النور المدهر	٦٨
٥١٣ ٥٠١ ١٧٥ ٤٦٧ ٤٤٢ ٤١٢ ٣٦٣	النهاية
٥٩١ ٥٦٨ ٥٦٦ ٥٤٤ ٥٤٣ ٥٣٥ ٥١٤	٤٤٠ ٣٥٨ ١
٥٩٤ ٥٩٦	النور
النور القاهر	٣٥٤ ٢٨٨ ٢٨٧ ٢١٣ ٢٤
٥٥١ ٥٣٥ ٥١٦ ٥١٥ ٤٧٥ ٤٠٢	النور الاول
النور المختفر	٥٤٥ ٣٦٤ ٣٢٠
٣١٦	نور الاتوار
النور المنقهر	٣٢١ ٣٢٠ ٣١٩ ٣١٨ ٣١٦ ٣١٥ ٢٨٥
٣١٣ ٣٢١ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢١ ٣٢٢	٣٢١ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣
النور كله في نفسه حقيقة واحدة	٣٥٦ ٣٤٧ ٣٤٦ ٣٤٥ ٣٤٤ ٣٤٦ ٣٢٣
٣١١	٣١٤ ٣١١ ٣٥٩ ٣٥٦ ٣٤٥ ٣٥٢
النور الجوهرى	٣٨٣ ٣٨٠ ٣٧٤ ٣٧٣ ٣٧٢ ٣٦٩ ٣٦٥
٣١١	٤١٥ ٤١٤ ٤١١ ٤١٠ ٤٠٢ ٣٨٥

٢٨٦ ٢٩٤ ٣٠٦ ٣٠٧ ٤٠٢ ٤٠٣	النور العقل الاسفهبذی
النور الاضعف	٤٩٥
٣٥٢	النور المجرد
النور السافل	٢٨٦ ٢٩٣ ٣١٣ ٣١٥ ٣١٦ ٣٢٢ ٣٥٦
٢٤٦ ٣٥٦	٣٥٦ ٣٧٥ ٤٧٠ ٥١٢ ٥١٩ ٥٣٢ ٥٣٦
النور الثانی	٥٤٠
٣٦٤	النور المستفاد
النور اشرف من الجواهر الجسمانی	٣٢٨
٢٩٠	النار ذات النور
النور الاتم	٤٥٢
٣١٦	نور النور
النور القائم	٢٨٦ ٣٢٢ ٣٤٦
٢١٦ ٣٤٥	اشراق النور
٢١٦ للنور الحقیقی	٣١٦ ٣٤٦
النور عالی	حقیقة النور
٢١٦ ٣٥٦ ٣٥٥	٢٨٥
النور الشعاعی	مشاهدة الانوار
٤٧٨	٢٠
نور وضوء فی حقیقة نفسه	جود نور الانوار
٢٨٦	٢٤٧
النور العظیم	اشراق نور الانوار
٣٢٩	٣٥٧
النور العقل	مشاهدة نور الانوار
٢٣٠ ٢٩٤ ٥٣٢	٣٤٥
النور الفنی	النور الاعظم
٢٢١ ٢٢٣	٣١٦ ٣٢٣
نور فی نفسه لنفسه	النور الاعظم الاعلی
٣٠٦	٣١٥
النور القهار	النور الایم
٢١٥	٣٤٦
نور لامع	النور فیاض لذاته
٥٩٥	٤٦٧ ٤٩٠
النور المجرد الرابع	النور المفید
٣٦٦	٣٢٨
النور المصباحی	النور السانح
٤١١	٣٥٧ ٤٤٦ ٤٦٧ ٥٨٨ ٥٩٧
النور الناقص	النور المحض

الواجب لذاته	٢٢٢ ٢٢١ ٢١٨ ٢١٦ ٢٠٥ ٢٨٤ ٢٨١ ٢٥٢
علم الواجب	٤٢٧ ٤١٦ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٥ ٢٢٢
وحدانية الواجب	٢١٧ ٢١٧
برهان وحدانية الواجب	٢١٧ ٢١٧
واجب الوجود	٢٥٢ ٢٥٠ ٢١١
واجب الوجود لذاته	٢٧٥ ٢٧٥
الواجب لذاته القويم واحد	٢٤٦ ٢٤٦
نفي الفرض عن فعل الواجب لذاته	٢٤٨ ٢٤٨
علم الواجب لذاته بذاته	٢٨٤ ٢٧٩
الواحد	٢٢٥ ٢٢٢ ٢٨٢ ٢٨٢ ٢٨١ ٢٧٨
واحد وآحاد	٢٨٩ ٢٨٩
الواحد بالاجتماع	٢٨٢ ٢٨٢
الواحد من جميع الوجود	٢٢٠ ٢٨١ ٢٢٥
لواحق الواحد	٢٨٢ ٢٨٢
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد	٢٢٥ ٢٢٥
الواحد المطلق	٢٨١ ٢٨١
الواحد من وجه	٢٨٣ ٢٨١

النورية	٥٠٢ ٢٥٦ ٢٥٦
النورية	٢٧٧ ٢٦٩ ٢٦٠
النورية المحضة	٢٥٥ ٢٥٥
الاشرافات النورية	٢٦٦ ٢٦٦
الاستنارة او النورية	٢٤٨ ٢٤٨
الحقايق النورية	٢٥٦ ٢٥٦
الحقيقة النورية	٢٦١ ٢٦١
المقول النورية	٥٨٠ ٥٨٠
علم نورية	٢٧٤ ٢٧٤
الانلاك النورية	٤٠٠ ٤٠٠
النوازم النورية	٢٥٥ ٢٥٥
المحل النورية	٢٩٨ ٢٨٤
الماهية النورية	٢٨٥ ٢٨٥
الهيئة النورية	٢٥٧ ٢٢٢ ٢٢٠ ٢٩٤ ٢٩١ ٢٨٩ ٢٦١
النور الاشد	٢٥٢ ٢٥٢
الشرع	٢٢٠ ٢٢٢ ٢٩٤
اختلاف الشرع	١٢٨ ١٢٨
النهر	٥٨٢ ٤١٦ ٤٢٨ ٤١٧ ٣٢٤ ٢٦٢ ٢٦٠
النهر الاعظم	٥٩٦ ٤٦٦ ٤١٤

مجرد الوجود	الواحد الحقيقي
٢٠٥	٢٢٧
مجموع الوجود	الواجب .
٥٨٥	٥١٦
امكان الوجود	الوجوب
٢٨٦	٥٢٢ ٢٥٢ ٢٢١ ١٩٣ ١٩٢ ١٧٤ ١٧٣ ٨١
الوجود لا ذات له وراء الوجود	وجوب محض
١٨٤	٢٥٢
استثناء الوجود	الامكان والوجوب
٢٥٢	١٩٣ ٢٢١
مكن الوجود	الوجود
١٤١	١٨٨ ١٨٧ ١٨٥ ١٨٣ ١٨٢ ١٨١ ١٨٠ ١٧٦
رتبة الوجود	٢٨٧ ٢٨٦ ٢٧٩ ٢٥٣ ٢٥٢ ٢٥٠ ٢٠٣ ١٩٣
٢٦٢	٢٤٥ ٣٠٥ ٢٢٣
فى الوجود	الوجود (موضوع العلم الالهى)
٢٠٢ ٢٢٣	١٨٨
العلماء! اختلفوا فى الوجود	الوجود زائد على الماهية فى المعنى
١٨٢	١٨٤
معنى الوجود	الوجود الواجب
١٨٢	٢٨ ٢٥٠
فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه	الوجود امر اعتبارى
٢٨٤	٤١٧ ٢٩٩ ٢٨٥ ١٨٨
الوجود الخارجى	الوجود السمى
٨٥ ١٧٠ ٢٨٠	١
الوجود المرضى	الوجود ولحق بمعنى واحد
١٨٦	٢٥٢
احتج المشاؤون على ان	١٨٤ نفس الوجود
الوجود زائد فى المعنى والذهن	وجوب الوجود
١٨٤	٢٤٥ ٢٥٢
الوجود زائد على الماهية	لو كان الوجود زائدا على الماهية عينه
فى الاعيان والاذهان	١٨٦
١٨٢	لفظة الوجود
الوجود الواجب يتنازع عن الممكن	١٨٨
٢٥٠	يقع بمعنى واحد على واجب الوجود
الوجود الواجبى	٢٥٠
٢٢٨ ٢٥٢	ظهر فى الوجود
الوحدة	٢٥٢

مورخش (الرئيس المطلق)	٢٧٦	١٨٩	١٦٠	٢٢٧	٢٤٦
مور	٧٥	١٩٠	١٩١	الوحدة أسر عقل اعتبارى	
مورقليا	٥٧٤ ٥٩٥	١٩٠	الوحدة رائدة على الماهية هنا		
ميايق وبيابرس ومورقليا	٥٨٩	٨٩	وحدة القوة والفعل		
موشنك	٤٧٣	١٢٤	الزحميات		
مياكل	٤٧٣	٢٤١	النقل والرحم		
الهوىل	١٥٨ ١٦٩ ٢٠٥ ٢١٧ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢٥ ٢٢٦	٤٥٢ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٦٠	الهواء		
الهوىل المطلقة	٢٢٩	٤٧٧	الارض والماء والهواء		
الهوىل أسر اعتبارى	٢١٩	١٦٨ ١٧٠ ١٩٣ ١٩٥ ٢١٩ ٢٠٨ ٤١٧	الهية		
الهوىل البسيطة	٢١٤	النور العارض المسمى هية			
الهوىل الجبرمانية	١٤	٢٨٨	الهيات الظلمانية		
هوم ايزد	٢٩٥	٢٨٧ ٢٩٤ ٣٠٣ ٣١٢ ٣٢١ ٣٢٣	الهيات النجسانية		
خوية	١٨٨ ٤٤٧	٣١٠ ٣١٤	الهيات المعوزة		
المهر هور	٢٨٢ ٣٠٣	٢٩١	الهيات الرديئة		
هوس	٤١٠ ١١ ٢١ ٢٢ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٩٢ ٣٩١ ٥١٦	٥٢٢	هوس		
هوسى النحوى	١٨٠	هوس، اى ادوس			
اليقين	١٢١	٢٧	الهند		
اليقينيات	١٢١	٥٢١ ٤٥٣	حكماء الهند		
		٢٩٢ ٢٨٦ ٥١٨			

البتیس یمنی علی قطری

۱۲۱

الهیونان

۵۱۹ ۶

نضلاء الهیونان

۲۳

اهل الهیونان

۲۱

قدساء الهیونان

۱۶